



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses
Cycle des Etudes du Doctorat

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN

Faculteit Godgeleerdheid



Philippe de FORGES

VERS LA THÉOLOGIE FONDAMENTALE LITURGIQUE

**Étude critique du « tournant liturgique » de Catherine Pickstock du
mouvement *Radical Orthodoxy***

*Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en théologie
selon une co-tutelle entre la
Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, Katholieke Universiteit Leuven,
et la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Institut Catholique de Paris*

Directeur de thèse pour l'Institut Catholique de Paris :
Monsieur le Professeur Emmanuel DURAND

Directeur de thèse pour la Katholieke Universiteit Leuven :
Monsieur le Professeur Joris GELDHOF

Février 2017

Remerciements

De nombreuses personnes m'ont accompagné et soutenu durant ces années de travail. Je voudrais les remercier ici. Que soient d'abord remerciés mes promoteurs de thèse, les Professeurs Emmanuel Durand et Joris Geldhof. Le premier m'a accompagné dès les premiers instants, m'encourageant, me guidant et me reprenant avec bienveillance et intelligence. Qu'il en soit profondément remercié. Le second a accepté de me soutenir alors que ce travail était déjà entamé, et je le remercie sincèrement du temps qu'il a consacré à me relire et à échanger avec moi, m'apportant sa passion pour la théologie liturgique. Le secrétariat et les Professeurs du Cycle d'Études du Doctorat du *Theologicum* de l'ICP m'ont également apporté une aide et des conseils indispensables pour la réalisation de ce travail. Qu'ils en soient remerciés.

Cette étude est consacrée à la pensée d'un auteur contemporain, Catherine Pickstock, Professeur à l'Université de Cambridge. Je souhaite lui témoigner ma profonde gratitude pour m'avoir reçu à plusieurs reprises et pour m'avoir fait parvenir un nombre important de textes de sa main, alors même que ce travail critique certains aspects de sa philosophie, me permettant ainsi de mieux comprendre ses intuitions. Heureux d'avoir échangé avec elle, de vive voix ou à travers ses écrits, je fais le vœu que notre dialogue amical se poursuive dans l'avenir.

Dans l'épreuve que constitue le travail de thèse, j'ai pu compter sur de nombreux soutiens dans ma vie quotidienne. Que soient ici remerciés tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont aidé à mener à bien cette étude. J'adresse en particulier mes remerciements aux membres de ma famille, à mes ami(e)s, aux prêtres, séminaristes et paroissiens de St Nicolas-des-Champs, aux paroissiens de St Louis de Bondy, et aux frères et sœurs de la Communauté de l'Emmanuel. Il m'est impossible de citer ici tous ceux qui m'ont soutenu par leur fraternité, leur amitié, leurs paroles et leurs prières, souvent cachées. Pour leur contribution très directe à l'achèvement de ce travail, que mes relecteurs et correcteurs avisés reçoivent tout spécialement le témoignage de ma vive gratitude. Pour finir, je souhaite exprimer une infinie reconnaissance à Dieu Lui-même pour sa fidélité tout au long du chemin parcouru au service de Sa gloire et de l'annonce de l'Évangile.

Au peuple des humbles qui adore le Père en Esprit et en Vérité.

SOMMAIRE

SOMMAIRE	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	3
1. Présentation du mouvement <i>Radical Orthodoxy</i> et du « tournant liturgique » de Pickstock.....	4
2. De l'étude du « tournant liturgique » de <i>Radical Orthodoxy</i> à l'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique »	6
PREMIÈRE PARTIE. L'ACHÈVEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LA LITURGIE.....	13
INTRODUCTION	14
1. Le travail de Pickstock consacré à Platon	15
2. L'influence de Derrida sur Pickstock.....	16
3. <i>Socrate sort de la ville</i>	18
4. Platon, Derrida et Pickstock : trois étapes vers l'achèvement liturgique de la philosophie.....	19
CHAPITRE 1. LE PHÈDRE DE PLATON OU L'ALLIANCE DU DISCOURS, DE LA PHILOSOPHIE ET DE L'AMOUR DU BEAU	20
1. <i>Phèdre</i> , un parcours.....	21
2. L'amour du Beau, essence du discours philosophique.....	24
3. Les mises en opposition dans <i>Phèdre</i>	29
CHAPITRE 2. LA PHARMACIE DE PLATON OU LA NÉCESSAIRE RÉPÉTITION IMPOSSIBLE.....	33
Introduction : Derrida, Husserl et Platon.....	33
1. Le projet derridien : déconstruire le logocentrisme à sa source	36
2. La déconstruction à l'œuvre dans <i>La pharmacie de Platon</i> : pharmacie ou <i>logos</i> ?.....	38
CHAPITRE 3. L'INTERPRÉTATION DOXOLOGIQUE DE PHÈDRE	79
1. Contre l'écrit derridien mortifère, l'oral platonicien temporel, indéterminé et corporel	80
2. Le caractère doxologique du langage chez Platon	103
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	127
1. <i>Phèdre</i> : la louange du beau	128

2. Valeur de la thèse pickstockienne	131
3. L'achèvement liturgique de la philosophie	147
DEUXIÈME PARTIE. L'ALTERNATIVE LITURGIQUE À LA SPATIALISATION MODERNE	154
INTRODUCTION	155
CHAPITRE 4. LES ORIGINES CARTÉSIENNES DE LA SPATIALISATION	159
1. La spatialisation cartésienne selon Pickstock.....	160
2. Spatialisation et nihilisme cartésien.....	190
Conclusion : Descartes et la spatialisation moderne.....	217
CHAPITRE 5. L'ONTOLOGIE LITURGIQUE	220
1. Étude du « rite romain médiéval » : l'impossible voyage vers Dieu	221
2. Le don de la paix en réponse à la spatialisation	249
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	266
1. Une ontologie liturgique comme alternative à la spatialisation	266
2. L'alternative liturgique à la spatialisation à la lumière de la doctrine chrétienne.....	272
TROISIÈME PARTIE. LA « THÉOLOGIE FONDAMENTALE LITURGIQUE », APPORT THÉOLOGIQUE DE LA LITURGIE À LA PHILOSOPHIE.....	284
INTRODUCTION	285
CHAPITRE 6. LA « PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE » DE PICKSTOCK.....	287
1. <i>After Writing</i> est-il une œuvre de théologie ?	287
2. La « philosophie chrétienne » de Pickstock	309
3. Un augustinisme « platonico-derridien »	317
Conclusion : Philosophie, théologie et liturgie chez Pickstock.....	325
CHAPITRE 7. PREMIERS APPORTS DE LA « THÉOLOGIE FONDAMENTALE LITURGIQUE » ...	327
1. La distinction entre la philosophie pickstockienne de la liturgie et la réflexion théologique sur la doxologie.....	328
2. La tâche de la théologie fondamentale : rendre raison de la foi.....	340
3. Apports de la « théologie fondamentale liturgique »	344
Conclusion : les acquis de la « théologie fondamentale liturgique »	364
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE.....	365
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	367
BIBLIOGRAPHIE	374
TABLE DES MATIÈRES.....	388
INDEX	393

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique » constitue le projet auquel aboutit ce travail de thèse. La formule est inédite à notre connaissance, et elle désigne une théologie fondamentale construite à partir de la liturgie. Nous proposons l'élaboration de celle-ci dans le prolongement des affirmations établies par Catherine Pickstock lors du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*. Principalement initié par John Milbank, *Radical Orthodoxy* se proposait de faire apparaître la dimension théologique de l'être, puis Pickstock a très rapidement fait opérer au mouvement un « tournant liturgique », affirmant que cette dimension théologique requiert un langage et une connaissance liturgiques¹. À sa suite, le mouvement *Radical Orthodoxy* envisage désormais la rencontre entre la philosophie et la théologie dans la liturgie et la doxologie. Pickstock affirme, d'une part, que la philosophie doit être comprise à partir de son achèvement dans la liturgie et, d'autre part, que la liturgie est « théologie », c'est-à-dire parole sur Dieu. De la sorte, la liturgie est à la jointure de la réflexion philosophique et du discours théologique. C'est pourquoi nous comprenons que, selon la terminologie catholique, le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* invite à construire la théologie fondamentale à partir de la liturgie. L'étude que nous menons ici montre l'intérêt et les limites de ce « tournant liturgique » dans l'élaboration d'une « théologie fondamentale liturgique », et propose un essai d'élaboration de cette dernière dans le cadre de la théologie catholique. Pour y entrer, nous exposons d'abord brièvement le mouvement *Radical Orthodoxy* et l'importance du « tournant liturgique » de Pickstock. Nous annonçons ensuite les objectifs poursuivis et le chemin emprunté menant à l'élaboration d'une « théologie fondamentale liturgique ».

¹ L'expression « tournant liturgique de *Radical Orthodoxy* » est de Milbank lui-même. Il l'a employé à deux reprises (cf. J. MILBANK, « The Programme of Radical Orthodoxy » in L. P. HEMMING (ed.), *Radical orthodoxy ? : A Catholic enquiry*, Aldershot (UK), Ashgate, 2000, p. 43 ; « The grandeur of reason and the perversity of rationalism : Radical Orthodoxy's first decade » in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Londres - New York, Routledge, 2009, p. 369. L'ouvrage est désormais cité S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader* suivi du numéro de page).

1. Présentation du mouvement *Radical Orthodoxy* et du « tournant liturgique » de Pickstock

La naissance du mouvement *Radical Orthodoxy* peut être située à la parution de l'ouvrage *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* de Milbank en 1990². Toutefois, le nom « *Radical Orthodoxy* » apparaît lors de la diffusion confidentielle du tract des vingt-quatre thèses (*Radical Orthodoxy : Twenty Four Theses*) à l'Université de Cambridge à la même époque, puis il est porté à la connaissance publique lorsque l'ouvrage fondateur, *Radical Orthodoxy : A new theology*, est publié en 1999³. Constitué de douze essais regroupés par John Milbank, Graham Ward et Catherine Pickstock, il présente en introduction le projet du mouvement. Il affirme que *Radical Orthodoxy* rejette le sécularisme (*secularism*) qui définit et construit le monde en le privant de sens. Les douze essais se donnent ainsi comme objectif de « reconquérir le monde en situant ses préoccupations et ses activités dans un cadre théologique. »⁴ La « nouvelle théologie (*new theology*) » de *Radical Orthodoxy* revendique sa différence avec la théologie libérale et la néo-orthodoxie barthienne, en ce qu'elle voit dans le tournant nihiliste de la postmodernité l'occasion d'un retour de la théologie. Elle explique l'échec de la modernité par la séparation de la philosophie et de la théologie à la fin du Moyen Âge. Elle veut faire comprendre que l'indétermination mise en lumière par la postmodernité ne renvoie pas à un chaos, mais à « un ordre harmonieux, infini et interpersonnel auquel le temps participe. »⁵ Ce projet de « nouvelle théologie » reçoit le nom de *Radical Orthodoxy* en raison de sa prétention à revenir radicalement à l'orthodoxie du christianisme patristique considérant que, dans ce dernier, la raison et la révélation n'étaient pas distinctes⁶. La radicalité de ce mouvement est comprise de quatre manières distinctes. Le mouvement s'annonce, d'une part, comme radical parce qu'il prétend s'inspirer de saint Augustin pour qui toute connaissance est

² J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford (UK), Blackwell, 1990 ; *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, Paris, Ad Solem-Cerf, 2010.

³ Olivier-Thomas Venard situe la parution de ce tract « au début des années 1990 » (O.-T. VENARD, « De la charité intellectuelle », *Kephas*, janv-mars 2008, n°25, p. 9) alors qu'Adrian Pabst la date de 1997 (Cf. A. PABST & O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Préf. C. PICKSTOCK, Genève (CH) & Paris, Ad Solem, 2004, p. 35). Les thèses sont disponibles en ligne : <http://elizaphanian.blogspot.com/2007/07/radical-orthodoxy-official-twenty-four.html> (consulté le 2 août 2016). J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, Londres-New York, Routledge, 1999. L'ouvrage est désormais cité J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology* suivi du numéro de page.

⁴ J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 1 : « The present collection of essays attempts to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework. »

⁵ J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 2 : « infinite interpersonal order, in which time participates. »

⁶ Cf. J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 2-3.

une illumination divine. D'autre part, sa radicalité s'exprime à travers une critique très audacieuse de la conception moderne du monde, de la société, de la culture, etc. Face à l'échec du christianisme moderne, cette « nouvelle théologie » se propose ensuite de repenser radicalement la notion de tradition. Avec les grands critiques des Lumières, *Radical Orthodoxy* admet enfin que la modernité a radicalement détruit ce qu'elle prétendait célébrer, c'est-à-dire la vie incarnée, l'expression libre, la sexualité, l'expérience esthétique et la communauté politique humaine. *Radical Orthodoxy* prétend ainsi revenir à une conception orthodoxe radicale de la théologie pour laquelle il n'y a pas de domaine créé indépendant de Dieu. Le mouvement affirme que toute chose créée finie est suspendue à une réalité éternelle incréée, et il est convaincu que cette conception de la philosophie et de la théologie doit permettre de dépasser l'humanisme moderne et le nihilisme postmoderne qui l'un comme l'autre nient la réalité éternelle dont dépend toute chose⁷. La théologie radicale-orthodoxe considère ainsi que seule la participation, « développée par Platon et retravaillée par le christianisme », peut soutenir la réalité finie et lui donner sens⁸. C'est pourquoi les douze essais – comme les douze ouvrages parus dans la collection « *Radical Orthodoxy Series* » de l'éditeur Routledge dans les années 2000 – ont pour objectif d'appréhender divers aspects de la culture humaine selon cette perspective théologique⁹.

John Milbank, Graham Ward et Catherine Pickstock ont publié ensemble l'ouvrage *Radical Orthodoxy : A new theology*. Ward ayant rapidement pris ses distances avec le mouvement, Milbank peut être considéré comme son initiateur puisque Pickstock fut son élève. Il lui est logiquement revenu de dresser un premier bilan de *Radical Orthodoxy*, dix ans après la publication de l'ouvrage éponyme¹⁰. À cette occasion, il souligne l'importance décisive de

⁷ Cf. J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 3-4.

⁸ J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 3 : « The central theological framework of radical orthodoxy is "participation" as developed by Plato and reworked by Christianity, because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God. »

⁹ Cf. J. MILBANK & C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Londres-New York, Routledge, 2000 ; D. S. LONG, *Divine Economy. Theology and the Market*, Londres-New York, Routledge, 2000 ; G. WARD, *Cities of God*, Londres-New York, Routledge, 2000 ; D. BELL, *Liberation Theology after the End of History. The refusal to cease suffering*, Londres-New York, Routledge, 2001 ; C. CUNNIGHAM, *Genealogy of Nihilism*, Londres-New York, Routledge, 2002 ; J. K. SMITH, *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation*, Londres-New York, Routledge, 2002 ; J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, Londres-New York, Routledge, 2003 ; T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition. After Vatican II*, Londres-New York, Routledge, 2003 ; M. HANBY, *Augustine and Modernity*, Londres-New York, Routledge, 2003 ; R. C. MINER, *Truth in the Making. Creative Knowledge in Theology and Philosophy*, Londres-New York, Routledge, 2003 ; S. OLIVER, *Philosophy, God and Motion*, Londres-New York, Routledge, 2005 ; A. C. ENGLISH, *The Possibility of Christian Philosophy. Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy*, Londres-New York, Routledge, 2007.

¹⁰ J. MILBANK, « The grandeur of reason and the perversity of rationalism : Radical Orthodoxy's first decade », in S. OLIVER, S. & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Londres-New York, Routledge, 2009, p. 369-404. L'article est désormais cité J. MILBANK, « The grandeur of reason and the perversity of rationalism : Radical Orthodoxy's first decade » suivi du numéro de page.

Pickstock dans l'élaboration de la pensée radicale-orthodoxe en affirmant que son « "tournant liturgique" [...] est fondateur d'une manière cruciale pour *Radical Orthodoxy* »¹¹. Après l'avoir déjà fait en 1999, il évoque donc un « tournant liturgique (*liturgical turn*) » de *Radical Orthodoxy* provenant du travail de Pickstock¹². Nous pouvons en déduire que, si le mouvement *Radical Orthodoxy* a été initié par Milbank, les propositions de Pickstock sur la liturgie sont déterminantes pour le comprendre. Milbank l'explique en soulignant que la liturgie s'est révélée être le lieu adéquat pour penser la *via media* de la théologie radicale-orthodoxe qui se veut à équidistance d'une théologie libérale et d'une théologie autoritaire conservatrice. Il soutient en effet que, dans la liturgie, le mouvement ascendant vers Dieu (que représenterait la théologie libérale) et le mouvement descendant de Dieu (que représenterait la théologie autoritaire conservatrice) sont entremêlés. D'après lui, les premières réflexions radicales-orthodoxes se sont, en somme, trouvées confirmées par la pensée de Pickstock sur la liturgie. Nous pouvons, par conséquent, présenter et analyser de manière critique *Radical Orthodoxy* en étudiant le « tournant liturgique » réalisé par Pickstock dans ses écrits sur la liturgie de la fin des années 90. Parmi ses écrits, sa thèse, intitulée *After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy* et éditée en français sous le titre « Après l'écrit. Sur l'achèvement liturgique de la philosophie », est l'expression la plus complète de sa pensée sur la liturgie¹³. C'est donc principalement à partir de cet ouvrage que nous présentons donc les thèses de Pickstock, les interrogeons et les critiquons.

2. De l'étude du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* à l'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique »

Notre présentation critique de *Radical Orthodoxy* à travers le prisme du « tournant liturgique » de Pickstock se déploie dans une triple visée. Elle se donne d'abord pour objectif de réduire un malentendu entre le projet radical-orthodoxe et le monde théologique français qui

¹¹ J. MILBANK, « The grandeur of reason and the perversity of rationalism : Radical Orthodoxy's first decade », p. 369.

¹² Cf. J. MILBANK, « The Programme of Radical Orthodoxy » in L. P. HEMMING, (ed.), *Radical orthodoxy ? : A Catholic enquiry*, Aldershot (UK), Ashgate, 2000, p. 43.

¹³ C. PICKSTOCK, *After Writing: On The Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford (UK), Blackwell, 1998. L'ouvrage est désormais cité C. PICKSTOCK, *Après l'écrit. Sur l'achèvement liturgique de la philosophie*, Paris, Ad Solem, 2013. L'ouvrage est désormais cité C. PICKSTOCK, *Après l'écrit* suivi du numéro de page.

est apparu dès l'origine du mouvement. En 2001, le frère Olivier-Thomas Venard livrait sa « première impression » sur *Radical Orthodoxy*, portant le mouvement à la connaissance du monde philosophique et théologique français¹⁴. Peu après, en 2004, il confirmait sa sympathie pour *Radical Orthodoxy* en publiant avec Grégory Solari et Adrian Pabst un ouvrage sur le mouvement¹⁵. L'accueil du monde théologique français n'était cependant pas toujours enthousiaste. En 2007, Mgr Albert Rouet choisit ainsi de prendre la plume pour l'attaquer brutalement, et cette attaque fut suivie peu après d'une réponse vigoureuse du dominicain¹⁶. La violence de cet échange par revues interposées était étonnante dans le paysage théologique français et reflétait les réactions suscitées par *Radical Orthodoxy* chez les théologiens français. Nous avons constaté que de nombreuses réactions privées de ceux-ci étaient négatives, ce que nous expliquons par deux raisons. D'une part, à l'exception des écrits d'O.-T. Venard et A. Pabst, *Radical Orthodoxy* fut à l'origine principalement introduit en France par des revues proches des milieux catholiques traditionnalistes¹⁷. Il fut par conséquent spontanément identifié à un mouvement réactionnaire et considéré *a priori* comme suspect dans l'esprit de beaucoup de théologiens français. Du reste, nous devons reconnaître que le mouvement donnait le bâton pour se faire battre. Dans sa prétention à construire une « nouvelle théologie », il critiquait vigoureusement les théologiens qui se compromettaient avec la modernité. Il visait d'abord les théologiens en vogue dans le monde anglican, mais de nombreux théologiens français se sentirent logiquement attaqués. La sympathie d'un grand nombre de théologiens français envers *Radical Orthodoxy* ne fut donc pas immédiate, comme en témoigne l'article d'A. Rouet. Dans notre étude sur *Radical Orthodoxy*, nous avons ainsi un malentendu à lever. Nous constatons qu'il provient des conditions d'apparition du mouvement en France et que, dix ans après ces premières querelles, la situation est fort heureusement plus apaisée, mais nous soulignons qu'il demeure, car il s'explique aussi par le style de *Radical Orthodoxy*. À la lecture d'un texte de Milbank ou de Pickstock, le théologien français est le plus souvent habité par un sentiment

¹⁴ Cf. O.-T. VENARD, « *Radical orthodoxy*, une première impression », *Revue thomiste*, 2001, n°3, p. 409-444.

¹⁵ O.-T. VENARD, « *Radical orthodoxy*, une première impression » in A. PABST & O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Préf. C. PICKSTOCK, Genève (CH)-Paris, Ad Solem, 2004, p. 83-145.

¹⁶ A. ROUET, « La Radical Orthodoxy : une théologie sans espérance ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, déc. 2007, n°247, p. 9-28 ; O.-T. VENARD, « De la charité intellectuelle », *Kephas*, janv-mars 2008, n°25, p. 9-22.

¹⁷ La revue *Catholica* fut l'une des premières à évoquer *Radical Orthodoxy* (cf. R. R. RENO, « Le programme de Radical Orthodoxy », *Catholica*, 2001, n° 70, p. 93-110. Il s'agit de la traduction de R. R. RENO, « The Radical Orthodoxy Project », *First Things*, fév. 2000). *L'Homme nouveau*, sous l'impulsion de D. Sureau, s'est également beaucoup intéressé au mouvement (cf., notamment, D. SUREAU, « Quand la théologie retrouve sa fierté », *L'Homme nouveau*, 7 mars 2004, n°1319, p. 10 ; C. PICKSTOCK, « Poétique de l'eucharistie », *L'Homme nouveau*, 7 mars 2004, n°1319, p. 11-12 ; J. MILBANK, « Nous proposons une alternative théologique », (interview), *L'Homme nouveau*, 21 mars 2004, n°1320, p. 10-12).

d'étrangeté. Il juge ces textes compliqués – ils s'avèrent effectivement difficiles à traduire – et multipliant les références à des auteurs peu connus ou inconnus. Dans notre étude de *Radical Orthodoxy*, nous voudrions faire disparaître ce sentiment d'étrangeté en soulignant l'intérêt de cette approche radicale-orthodoxe de la philosophie et de la théologie. À cette fin, nous nous astreignons à un effort pédagogique pour rendre audible à des oreilles philosophiques ou théologiques françaises le discours radical-orthodoxe, notamment celui de Pickstock. Nous étudions ainsi la méthode de Pickstock et nous en montrons la légitimité scientifique. Nous soulignons tout particulièrement qu'en interprétant Platon, Derrida ou Descartes, Pickstock ne se présente pas comme une spécialiste de ces auteurs selon des critères universitaires français. Afin de rendre audible le « tournant liturgique » de Pickstock, nous convoquons donc l'autorité d'auteurs français ou francophones reconnus sur ces sujets.

Notre étude du « tournant liturgique » est ensuite un jugement critique des affirmations de Pickstock. Dans le titre même d'*After Writing* s'exprime sa thèse principale. Elle défend « l'achèvement liturgique de la philosophie ». Comme nous l'avons évoqué, cette thèse est décisive pour *Radical Orthodoxy*. Dans le projet radical-orthodoxe, la philosophie s'accomplit dans la théologie sans rupture, et Pickstock démontre que leur interpénétration mutuelle se comprend à partir de la liturgie. Dans un premier temps, nous analysons donc la pertinence de sa démonstration. Puisqu'elle repose sur *Phèdre* de Platon, nous considérons ce dialogue puis l'interprétation qu'en propose Derrida afin de finalement juger celle de Pickstock. De cette étude, nous concluons à la légitimité de la compréhension pickstockienne de Platon dans laquelle elle refuse de voir en ce dernier le philosophe « logocentrique » que Derrida décrit, soulignant que Platon voit dans la doxologie le dernier mot de la philosophie. Si nous acceptons cette interprétation, nous notons néanmoins que Pickstock entreprend de « sauver » les intuitions derridiennes. Sa thèse de l'achèvement liturgique de la philosophie s'avère donc convaincante, mais nous contestons les conclusions qu'elle en tire sur la relation de la philosophie et de la théologie.

Après avoir réfuté la position de Derrida à l'égard de Platon, Pickstock explique que le logocentrisme a une autre origine qui est la rupture scotiste. Dans une longue transition de son ouvrage *After Writing*, absente de l'édition française, elle expose sa thèse de la séparation entre la philosophie et la théologie intervenue sous l'impulsion de Duns Scot. Comme Milbank, elle considère que cette rupture scotiste est à l'origine de la modernité et, par conséquent, du logocentrisme dénoncé par Derrida. Cette position radicale-orthodoxe sur Duns Scot suscite de

nombreux débats¹⁸. Dans le cadre de la proposition de Pickstock sur la liturgie, sa critique de la « spatialisation (*spatialization*) » moderne, issue de Descartes, est plus importante. Afin de manifester que la théologie est la continuité de la philosophie comme en témoigne la liturgie, Pickstock dénonce d'abord l'erreur moderne de la substitution de l'espace au temps pour refléter l'éternité, et elle nomme ce processus « spatialisation ». Elle affirme que la modernité cartésienne « spatialisante (*spatializing*) » a fermé la porte à la communion avec l'éternité *via* le temps, et qu'elle a fourni les bases du nihilisme postmoderne. Pickstock invite donc le philosophe-théologien à quitter les présupposés de la modernité et, grâce à la liturgie, à retrouver une ontologie faisant droit à l'éternité. Dans la construction de cette proposition, elle critique sévèrement le cartésianisme qu'elle associe à la spatialisation puis fait apparaître une « ontologie liturgique (*liturgical ontology*) » à partir de l'étude du rituel de saint Pie V, qu'elle nomme « rite romain médiéval ». Un des objectifs de cette démonstration en deux temps est d'exposer la juste interpénétration entre la philosophie et la théologie induite par la liturgie eucharistique. Après avoir affirmé dans son interprétation de *Phèdre* que la philosophie s'achève dans la liturgie, elle souhaite montrer à partir du rituel de la messe que le christianisme mène cette intuition à sa perfection. Elle expose ainsi que le « rite romain médiéval » dévoile une ontologie ni strictement philosophique, ni strictement théologique. Face à cette démonstration de Pickstock, notre thèse se déploie sur deux niveaux. Selon un premier niveau, nous soulignons et critiquons ses affirmations. Nous formulons, selon un second niveau, une proposition alternative d'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique ».

Quant au premier niveau, nous contestons d'abord la critique radicale que Pickstock adresse à Descartes. Nous regardons avec bienveillance la lecture qu'elle en propose, mais nous constatons qu'elle s'écarte excessivement des affirmations du philosophe français. Nous en concluons qu'elle ne critique pas sa philosophie, mais qu'elle établit un risque induit par celle-ci. Sa dénonciation du risque de « spatialisation » induit par la modernité gardant toute sa pertinence, nous prenons en compte sa préoccupation de rétablir la dimension temporelle de l'être en exposant l'apport de sa lecture du « rite romain médiéval » de la messe. Nous comprenons qu'alors que la modernité tend à refuser toute participation de l'être créé à une transcendance inconnue, Pickstock montre intelligemment que la liturgie eucharistique met en

¹⁸ Pour une critique très sévère de Pickstock sur ce sujet, voir : D. B. Hart, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Pro Ecclesia*, vol. 9, n°3, 2000, p. 369. Pour d'autres critiques, voir notamment : D. FORD, « A response to Catherine Pickstock », *Scottish Journal of Theology*, 54 (3), 2001, p. 423-425 ; R. CROSS, « Where angels fear to tread : Duns Scotus and Radical Orthodoxy », *Antonionum*, 76, 2001, p. 7-41. Nous exposons plus loin pour quelles raisons nous n'étudions pas cet aspect de la pensée de Pickstock (cf. *infra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, Introduction).

lumière la temporalité du créé et, de ce fait, sa relation à l'éternité. Nous retenons tout particulièrement qu'elle démontre que, dans son écriture même, le rituel eucharistique conduit au mystère qui est à l'origine de tout le créé. Cependant, tout en recueillant les fruits de l'interprétation pickstockienne du « rite romain médiéval », nous interrogeons les affirmations théologiques qui la soutiennent et démontrons que l'influence de Derrida sur sa pensée induit des insuffisances doctrinales au sujet de la Trinité, de l'Incarnation et de l'eschatologie. Notre recherche se poursuit alors logiquement au deuxième niveau.

Outre l'exposition critique de la thèse de Pickstock, nous réfléchissons également à la relation entre la philosophie et la théologie que suppose le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*. Afin de mener cette réflexion, nous puisons dans la doctrine catholique classique relative à cette distinction. Nous revenons ensuite sur la démarche suivie par Pickstock en remarquant tout d'abord que, dans son interprétation de *Phèdre*, elle se situe en philosophie et non dans l'étude de la théologie révélée. Nous constatons en revanche qu'elle convoque la théologie lorsqu'elle évoque la rupture scotiste, puis qu'elle critique immédiatement Descartes dans un registre philosophique. Même si elle veut lier la rupture scotiste et Descartes, son argumentation fait en effet uniquement appel à la raison. Elle choisit, enfin, de commenter le rituel de la messe, afin de faire apparaître que la confusion entre philosophie et théologie s'explique par l'ontologie liturgique. Bien que son commentaire contienne des références aux principaux mystères chrétiens, nous démontrons qu'il est d'ordre philosophique. Nous concluons ainsi que le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* demeure une entreprise philosophique, et nous la qualifions de « chrétienne ». D'après nous, Pickstock fait œuvre d'apologète en montrant la cohérence de la pensée chrétienne et demeure en conséquence à l'extérieur de la tâche de la théologie fondamentale qui consiste à établir les conditions d'adhésion de l'acte de foi à partir de la Révélation. C'est pourquoi nous proposons finalement de déterminer théologiquement, à partir de la liturgie, ces conditions en élaborant la « théologie fondamentale liturgique ». Dans notre proposition, la « théologie fondamentale liturgique » appartient au champ propre de la théologie. Elle se présente comme une forme de la théologie fondamentale qui s'intéresse notamment à l'adéquation entre la Révélation et l'être humain auquel elle s'adresse. Dans cette recherche, la théologie fondamentale puise à différentes sources théologiques. La tentative de Pickstock d'exposer l'unité de la philosophie et de la théologie *via* la liturgie nous suggère de regarder la liturgie comme une source pour la réflexion en théologie fondamentale. Considérant que la liturgie est « la source et le sommet de toute la vie chrétienne », nous soutenons qu'elle doit être la source première de la théologie

fondamentale¹⁹. Sous l'inspiration de Pickstock, nous réfléchissons de la sorte à la théorie du signe, et à la spatialité et à la temporalité de l'être humain induites par la liturgie. Nous démontrons que la « théologie fondamentale liturgique » établit une théorie générale du signe clair, mais également le mode de spatialité et de temporalité de la condition humaine. Nous affirmons donc que la « théologie fondamentale liturgique » définit les vérités révélées qu'elle invite la philosophie à connaître par des voies d'accès rationnelles, ce qui témoigne d'une autre relation entre la philosophie et la théologie que celle du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*.

Notre étude comporte deux niveaux distincts : celui de l'analyse critique du « tournant liturgique » de Pickstock et celui de l'alternative de la « théologie fondamentale liturgique ». Dans notre exposé, le second niveau se présente comme l'aboutissement du premier. Nous suivons la pensée de Pickstock telle qu'elle se présente à son lecteur, en l'expliquant et en la critiquant, pour constater son incapacité à rendre compte de manière satisfaisante de la relation entre la philosophie, la théologie et la liturgie. Notre travail est ainsi constitué de sept chapitres, répartis en trois parties. Les trois premiers chapitres constituent la première partie dans laquelle nous exposons et critiquons le point de départ de la thèse pickstockienne qui est le platonisme. À partir de références universitaires francophones usuelles, nous vérifions d'abord que *Phèdre* est susceptible d'être interprété comme Pickstock le fait. Nous faisons ensuite découvrir à notre lecteur *La pharmacie de Platon*, le commentaire du dialogue opéré par Derrida, afin de conclure à la pertinence de l'interprétation de Pickstock. Nous pouvons en effet dans le troisième chapitre affirmer cette pertinence au regard du texte de *Phèdre* et dans son refus de la thèse derridienne. Au terme de la première partie, nous adhérons à la démonstration de Pickstock de l'achèvement de la philosophie dans la liturgie et la doxologie. Notre deuxième partie a ensuite pour objet d'établir la validité de la réflexion de Pickstock sur l'alternative liturgique à la spatialisation moderne. Dans le quatrième chapitre, nous prenons ainsi nos distances avec la lecture pickstockienne de Descartes. Tout en reconnaissant le risque de la spatialisation moderne, nous refusons de condamner la pensée de Descartes. De ce fait, notre cinquième chapitre fait ressortir les apports et les limites de la réponse liturgique à la modernité imaginée par Pickstock. Au terme de la deuxième partie, nous concluons au caractère insatisfaisant de la thèse de Pickstock dans sa présentation des apories de la modernité et de la postmodernité comme de sa réflexion liturgique. Dans notre troisième partie, nous expliquons par conséquent pourquoi le « tournant

¹⁹ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, n° 11, AAS 57 (1965), p. 15. Le texte est désormais cité *Lumen gentium* suivi du numéro et de la page.

liturgique » de Pickstock échoue à dépasser ces apories. Dans le chapitre six, nous démontrons d'abord que la réflexion de Pickstock constitue une proposition de « philosophie chrétienne » demeurant aux portes de la théologie, ne comprenant pas le christianisme de la modernité, ni ne rendant compte de toute la richesse de la liturgie. Nous soutenons enfin dans le septième chapitre, que la « théologie fondamentale liturgique » est seule en mesure d'unir la philosophie, la théologie et la liturgie, parce qu'elle détermine à partir de la Révélation les caractéristiques liturgiques de l'être humain que la philosophie peut connaître. Au terme de la troisième partie et de notre étude, nous établissons donc que le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* opéré par Pickstock féconde la philosophie de la liturgie sans pénétrer le champ propre de la théologie, et nous soutenons que la « théologie fondamentale liturgique » ouvre un champ plus large de réflexion parce qu'elle appréhende la liturgie comme la source première de la théologie fondamentale.

PREMIÈRE PARTIE.

L'ACHÈVEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LA

LITURGIE

Introduction

En 2001, Catherine Pickstock fut interviewée par Stratford Caldecott afin que les intuitions fondamentales de sa pensée soient portées à la connaissance des lecteurs de *Second Spring*²⁰. Dans sa présentation, elle annonce avoir été initiée à la liturgie de la tradition anglicane grâce à ses grands-parents, et avoir été éveillée à la dimension sociale du rituel et de la liturgie par la lecture de *How Societies Remember* de Paul Connerton et celle de Platon dès l'école²¹. Dans cette interview, nous découvrons que Platon est principalement à l'origine de sa réflexion sur la liturgie. Notre étude confirme cela, et elle doit s'ouvrir par un regard sur Platon. Néanmoins, ce regard doit faire place aux interprétations récentes du philosophe grec. Si Pickstock explique avoir lu Platon très jeune, elle l'interprète en étant de plain-pied dans la postmodernité et en dialogue avec Jacques Derrida. Dès le début de l'élaboration de sa théorie de la déconstruction, ce dernier s'était attaqué au grand philosophe grec dans un texte célèbre intitulé *La pharmacie de Platon*²². Or, rappelons que le doctorat *honoris causa* qui lui fut attribué en 1992 par l'Université de Cambridge à laquelle appartient Pickstock, avait provoqué de très vives controverses. Ces quelques éléments biographiques nous font déjà entrevoir le rôle prépondérant joué par Platon et Derrida dans la réalisation du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* mené par Pickstock.

²⁰ Cf. S. CALDECOTT, « *Radical Orthodoxy* (including an interview with Catherine Pickstock) », [En ligne], consulté le 23 septembre 2015. URL : <http://www.secondspring.co.uk/articles/scaldecott24.htm>

²¹ P. CONNERTON, *How Societies Remember*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1989.

²² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* in *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 69-198. Le texte fut d'abord publié dans la revue *Tel Quel*, n°32 et 33, en 1968.

1. Le travail de Pickstock consacré à Platon

L'importance de Platon et Derrida au commencement de la réflexion philosophique de Pickstock apparaît dès son premier article. Paru en 1996, il s'intitule *Plato's Deconstruction of Derrida*²³. Cet article, dont le titre pourrait être traduit par *La déconstruction de Derrida par Platon*, est une ébauche de sa thèse soutenue deux ans plus tard à Cambridge. Cette thèse fut publiée en 1998 sous le titre : *After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy*²⁴. Elle constitue l'ouvrage le plus célèbre de Pickstock jusqu'à ce jour, et est la pierre angulaire du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*. Outre le corps de la thèse de doctorat, il intègre un long chapitre de transition sur Duns Scot. L'ouvrage a fait l'objet de nombreuses recensions, et a donné sa notoriété à Catherine Pickstock. Il fut traduit en français en 2013, recevant comme titre : *Après l'écrit. Sur l'achèvement liturgique de la philosophie*²⁵. La thèse de l'auteur est manifeste dans le titre. Pickstock démontre que la philosophie s'achève dans la liturgie. La première partie de l'ouvrage établit les caractéristiques de la cité aliturgique, l'objectif de la seconde étant de poser les conditions d'une cité liturgique. Or, de manière surprenante, la première partie s'ouvre par une étude de *Phèdre* de Platon. Le rôle inaugural de Platon dans la réflexion de Catherine Pickstock sur la liturgie est confirmé. Le premier chapitre de cette partie s'intitule ainsi : *Socrate sort de la ville*. Pickstock y réfute la lecture derridienne de *Phèdre* en montrant que Platon s'oppose par avance à la modernité par la description dans ce dialogue des « *structures naissantes de la cité immanentiste* »²⁶. Nous étudions en détail ce chapitre.

Après cette thèse, Catherine Pickstock a poursuivi son étude des œuvres de Platon. En 2001, elle consacre un article à la vision platonicienne de la cité à partir de *La République*, de *Phèdre* et des *Lois*. Dans cet article, *Justice and Prudence : Principles of Order in the Platonic City*, elle montre de quelle manière la cité platonicienne intègre selon elle l'éthique et la philosophie²⁷. Elle conclut que, pour Platon, la cité authentique est celle qui va au-delà d'elle-

²³ C. PICKSTOCK, « Plato's Deconstruction of Derrida », *Telos*, n°107, 1996, p. 9-43.

²⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing: On The Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford (UK), Blackwell, 1998. L'ouvrage est désormais cité C. PICKSTOCK, *After Writing* suivi du numéro de page.

²⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit. Sur l'achèvement liturgique de la philosophie*, Paris, Ad Solem, 2013. L'ouvrage est désormais cité *Après l'écrit* suivi du numéro de page.

²⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 21 ; *After Writing*, p. 3 : « [Plato] critically identifies the incipient structures of the immanentist city. »

²⁷ C. PICKSTOCK, « Justice and Prudence: Principles of Order in the Platonic City », *Telos*, n°119, 2001, p. 3-16.

même. L'interprétation originale de Platon proposée par Pickstock se déploie également dans un article paru en 2002. Elle y démontre l'association, dans la pensée du philosophe grec, entre amitié et philosophie à partir du *Lysis* et du *Banquet*²⁸. Dès lors, le temps était venu pour que notre auteur s'empare d'une thématique sous-jacente à l'ensemble de son analyse : l'âme. Ainsi, dans l'ouvrage collectif *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion*, Pickstock développe un chapitre sur *The Soul in Plato (L'âme dans Platon)*²⁹. Elle y étudie *Phédon*, dialogue rapportant les derniers instants de Socrate, et met en lumière l'intégration du matériel dans le psychique chez Platon. Enfin, l'année suivante, paraît *Eros and Emergence* dans la revue *Telos*³⁰. Partant de la conception platonicienne du désir, Pickstock y ébauche une théorie de la connaissance comme émergence. Cette étude de la connaissance à partir du désir a été poursuivie dans un article plus récent de 2011 consacré au *Cratyle*³¹. Ces cinq études d'œuvres de Platon témoignent de l'importance du philosophe grec dans la pensée de Pickstock. L'influence de Platon ne peut d'ailleurs pas se limiter à ces études. Dans un grand nombre de ces textes, il est évoqué. De ce point de vue, par exemple, dans son dernier ouvrage *Repetition and Identity*, on trouve une cinquantaine de références à Platon³². Mieux encore, notre auteur est aujourd'hui très investie dans un travail approfondi sur celui-ci. Il doit donner lieu à un ouvrage, dont le titre devrait être *Theory, Religion and Idiom in Platonic Philosophy*. De manière incontestable, Platon est donc un auteur de référence pour Pickstock. Jacques Derrida exerce sur elle une autre influence.

2. L'influence de Derrida sur Pickstock

Comme nous l'avons noté, les premiers articles de Pickstock et son travail de thèse sont une réponse à la philosophie derridienne. Dans le cadre de l'étude du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, cette influence de Derrida est donc première. Néanmoins, Derrida n'est pas le seul ni le principal interlocuteur postmoderne de Pickstock. En effet, après la déconstruction de Derrida par Platon élaborée dans *Plato's Deconstruction of Derrida* et dans *After Writing*,

²⁸ C. PICKSTOCK, « The Problem of Reported Speech: Friendship and Philosophy in Plato's *Lysis* and *Symposium* », *Telos*, n° 123, 2002, p. 35-64.

²⁹ C. PICKSTOCK, « The Soul in Plato » in D.-P. BAKER & P. MAXWELL, *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion*, Amsterdam (NTH) - New York, Rodopi, 2003, p. 115-126.

³⁰ C. PICKSTOCK, « Eros and Emergence », *Telos*, n°127, 2004, p. 97-118.

³¹ C. PICKSTOCK, « The Late Arrival of Language: Word, Nature and the Divine in Plato's *Cratylus* », *Modern Theology*, vol. 27, n°2, 2011, p. 238-262.

³² C. PICKSTOCK, *Repetition and Identity*, Oxford (UK), Oxford University Press, coll. *The Literary Agenda*, 2013.

Derrida n'est plus guère étudié en tant que tel. On peut noter que le livre de John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida : Religion Without Religion*, fait l'objet à la même époque d'une recension très critique par Pickstock³³. On peut également constater que l'article précité sur l'amitié et la philosophie chez Platon, paru en 2002, est partiellement une réaction aux conceptions derridiennes de l'amitié³⁴. Néanmoins, tout cela ne permet pas de considérer Derrida comme un interlocuteur principal de Pickstock dans l'ensemble de son œuvre. Il faut estimer que celle-ci dialogue plus largement avec les auteurs dits « postmodernes ». Ainsi, en 2002, Pickstock réagit à la conception de la musique développée par Philippe Lacoue-Labarthe, un proche de Derrida³⁵. En 2004, elle dénonce l'univocité de la scolastique postmoderne, visant de nouveau Derrida, mais également Badiou³⁶. Enfin, depuis 2008, Gilles Deleuze est une référence importante de Pickstock. Outre un article sur « Messiaen et Deleuze », son dernier ouvrage *Repetition and Identity*, déjà évoqué, emprunte largement à la philosophie de Deleuze³⁷. Par conséquent, Derrida n'est pas un auteur aussi décisif que Platon pour comprendre l'ensemble de l'œuvre de Pickstock. Cependant, dans l'ordre chronologique, il est le premier auteur postmoderne auquel Pickstock emprunte et s'oppose. Il est donc déterminant pour l'étude du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*. Par ailleurs, il est une référence principale de la postmodernité et, plus précisément, de la *French Theory*³⁸. Dans la constitution de sa réflexion sur la liturgie, Derrida incarne pour Pickstock la postmodernité. Cela justifie son étude précise dans le cadre de notre travail sur le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*.

³³ Cf. J. D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Bloomington-Indianapolis (USA), Indiana University Press, 1997. Voir pour la recension de Catherine Pickstock : C. PICKSTOCK, « Postmodern Theology ? », *Telos*, n°110, 1998, p. 167-179.

³⁴ Cf. C. PICKSTOCK, « The Problem of Reported Speech: Friendship and Philosophy in Plato's Lysis and Symposium », *Telos*, n° 123, 2002, p. 35-64.

³⁵ Cf. C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers. Augustine's *De musica* and the Western tradition » in L. Ayres et G. Jones, *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Abingdon (UK) & New York, Routledge, 1998, p. 185.

³⁶ Cf. C. PICKSTOCK, « Postmodern Scholasticism: Critique of Postmodern Univocity », *Telos*, n°126, 2003, p. 3-24.

³⁷ Cf. C. PICKSTOCK, « Messiaen and Deleuze : The Musico-theological Critique of Modernism and Postmodernism », *Theory, Culture and Society*, vol. 25, n°7-8, 2008, p. 173-199 ; *Repetition and Identity*, Oxford (UK), Oxford University Press, coll. *The Literary Agenda*, 2013.

³⁸ Le nom de *French Theory* a été inventé aux États-Unis. Il désigne un ensemble de théories philosophiques développées par des auteurs français interrogeant la conception moderne du sujet. Pour une présentation critique du concept de *French Theory*, voir F. CUSSET, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

3. *Socrate sort de la ville*

À l'aune de ces éléments il n'apparaît pas étonnant que le premier chapitre d'*After Writing* soit une réponse à la lecture derridienne de Platon. L'objet de la première partie d'*After Writing* est la description de « la politique de mort (*the polity of death*) »³⁹. En trois chapitres, Pickstock décrit l'émergence de la cité immanentiste, dans laquelle l'inconnu est domestiqué. Dans cette description, elle souligne tout d'abord que Platon avait repéré les dangers de la sophistique qui conçoit de manière erronée le langage et le sujet, et qui produit la cité immanentiste⁴⁰. Elle prolonge ensuite sa description par l'étude de la modernité naissante, représentée par Pierre de La Ramée et Descartes. Dans ce deuxième chapitre, elle associe la modernité à une spatialisation, c'est-à-dire à un mouvement dans lequel l'espace est devenu une pseudo-éternité⁴¹. Enfin, dans le troisième chapitre intitulé *Les signes de la mort*, elle montre que la nécrophobie apparente de la modernité cache en réalité une nécrophilie⁴². Elle dénonce la séparation métaphysique entre la mort et la vie opérée par la modernité et affirme que la postmodernité n'échappe pas à cette séparation.

Au commencement de sa thèse, dans le premier chapitre intitulé *Socrate sort de la ville*, Pickstock propose sa propre lecture de *Phèdre* de Platon. Ce choix s'explique par trois raisons. Comme nous l'avons indiqué, Pickstock a tout d'abord une dette envers Platon puisqu'il l'a éveillée à l'importance sociale de la liturgie. Ensuite, Derrida a vu dans *Phèdre* une étape essentielle dans l'élaboration de la philosophie occidentale dont il dénonce le « logocentrisme ». En 1967, voulant justifier son étude de l'*Essai sur l'origine des langues* de Jean-Jacques Rousseau, il écrit que, « si l'histoire de la métaphysique est l'histoire d'une détermination de l'être comme présence, si son aventure se confond avec celle du logocentrisme, si elle se produit tout entière comme réduction de la trace, l'œuvre de Rousseau nous semble occuper, entre le *Phèdre* de Platon et l'*Encyclopédie* de Hegel, une situation singulière. »⁴³ Pour Derrida, *Phèdre* représente donc un point de départ pour la philosophie occidentale. Plus précisément, il estime qu'il est le terminus *a quo* de la métaphysique occidentale logocentrique. C'est pourquoi, enfin, le choix de Pickstock s'explique par le contenu même de *Phèdre*. En opposition radicale avec l'interprétation derridienne de *Phèdre*,

³⁹ Dans la version française, le titre donné à la première partie est *Lettre morte*.

⁴⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 21-87 ; *After Writing*, p. 3-46.

⁴¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 89-168 ; *After Writing*, p. 47-100.

⁴² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 169-195 ; *After Writing*, p. 101-118.

⁴³ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, p. 141-142.

elle montre qu'il constitue un vigoureux plaidoyer en faveur de la philosophie de la différence. Comme nous l'étudions en détail, elle démontre que la philosophie y apparaît comme érotique, le philosophe ne pouvant être réduit à un technicien. Platon plaide ainsi en faveur du discours oral au sein duquel le mouvement de l'*éros* peut intervenir. Sa conception de la philosophie nécessite donc une intervention divine. Pour Pickstock, la philosophie se dévoile dans ce dialogue comme orientée vers son achèvement dans la liturgie. Pour comprendre le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, et son origine platonicienne, il s'avère nécessaire d'étudier longuement ce premier chapitre d'*Après l'écrit, Socrate sort de la ville*.

4. Platon, Derrida et Pickstock : trois étapes vers l'achèvement liturgique de la philosophie

Puisque Pickstock propose sa propre lecture de *Phèdre* de Platon, nous présentons dans un premier temps ce grand texte platonicien. Afin de vérifier la crédibilité de la thèse de l'achèvement liturgique de la philosophie, cette présentation repose sur des données historiques, littéraires et philosophiques. Elle ne prétend pas à l'exhaustivité. Néanmoins, les multiples références à *Phèdre* dans le premier chapitre d'*Après l'écrit* exigent que nous fassions un bref état des lieux de la recherche universitaire francophone sur ce dialogue. Nous devons établir les contacts entre l'interprétation proposée par Pickstock et la recherche sur *Phèdre* selon les critères des sciences historiques, littéraires et philosophiques. Dans un deuxième temps, il est également nécessaire de nous confronter à la lecture derridienne de *Phèdre* pour répondre à cette question : « Pickstock trahit-elle Derrida ? ». Par conséquent, nous étudions de près *La pharmacie de Platon*, texte dans lequel Derrida déconstruit *Phèdre*⁴⁴. Au regard des sévères critiques adressées par Pickstock au projet derridien, il est requis d'y entrer en profondeur. Enfin, nous exposons la lecture de *Phèdre* par Pickstock. Nous présentons le cœur de sa démonstration telle qu'elle apparaît dans le chapitre *Socrate sort de la ville*. Nous concluons à la validité de sa thèse en faveur de l'achèvement liturgique de la philosophie.

⁴⁴ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* in *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 69-198. Le texte fut d'abord publié dans la revue *Tel Quel*, n°32 et 33, en 1968.

Chapitre 1.

Le *Phèdre* de Platon ou l'alliance du discours, de la philosophie et de l'amour du Beau

Dans l'œuvre de Platon, *Phèdre* se situe à une période charnière. Longtemps considéré comme une œuvre de jeunesse de Platon, exceptionnellement comme une œuvre de sa vieillesse, il est désormais habituellement perçu comme une œuvre du milieu de sa vie⁴⁵. *Phèdre* serait ainsi postérieur au *Banquet*, et probablement à *La République*⁴⁶. Par ailleurs, il présente des similitudes avec les dialogues dits de la troisième période, notamment le *Théétète*⁴⁷. Dès lors, comme l'écrit L. Brisson, il est raisonnable de voir dans *Phèdre*, « le dernier des dialogues dits "de la maturité" »⁴⁸.

La reconnaissance de *Phèdre* comme une œuvre de maturité de Platon s'appuie tout à la fois sur son contenu et sa composition. Quant au contenu, de nombreux thèmes centraux pour Platon sont présents dans ce dialogue, tels que l'*érôs*, l'âme, la philosophie, le Beau, la rhétorique, le *Logos*, l'oral et l'écrit. Quant à sa composition, elle ne cesse d'interroger ceux qui l'étudient. L'alliance d'un contenu riche et d'une composition complexe a fait de *Phèdre* un dialogue majeur de Platon, objet d'interprétations diverses. C'est pourquoi, pour pénétrer

⁴⁵ Diogène Laërce, Hermias ou Olympiodore voient dans le *Phèdre* une œuvre de jeunesse. Plus récemment, Schleiermacher voit dans *Phèdre* la première œuvre de Platon. La thèse, plus farfelue, en faveur d'une œuvre de vieillesse s'appuie sur la composition du *Phèdre*, jugée « anarchique » et signe d'une sénilité commençante de Platon.

⁴⁶ C'est l'opinion de Wilamowitz et L. Robin qu'É. Chambry adopte (cf. PLATON, *Le Banquet – Phèdre*, traduction et notes par É. CHAMBRY, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 99). L. Brisson fait la même analyse (cf. PLATON, *Phèdre*, traduction et présentation par L. BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 33).

⁴⁷ L. Robin a établi cela dans son introduction au *Phédon*. É. Chambry se range à cette opinion. Il s'en démarque en situant *Phèdre* après le *Phédon* (cf. PLATON, *Le Banquet – Phèdre*, traduction et notes par É. CHAMBRY, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 99).

⁴⁸ Cf. PLATON, *Phèdre*, traduction et présentation par L. BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 34. Le philosophe québécois situe précisément la composition de l'œuvre aux alentours de 370 av. J.-C.

dans les lectures de *Phèdre* qu'opèrent Derrida et Pickstock, il convient de le présenter brièvement.

À cette fin, nous nous attardons d'abord la structure générale de *Phèdre*. Un regard global posé sur le dialogue, s'appuyant principalement sur son ouverture et sa conclusion, permet d'affirmer que *Phèdre* se présente comme un parcours. Il suppose une conception de la philosophie comme un chemin à parcourir. Dans un deuxième temps, nous détaillons les quatre principales parties du dialogue, d'une manière suffisamment précise pour manifester l'unité du *Phèdre*. Cette étude permettra de dégager la thèse platonicienne de la nécessité de l'amour du Beau dans l'exercice de l'art des discours. Enfin, comme une propédeutique immédiate aux interprétations du *Phèdre* de Derrida et Pickstock, nous exposons les diverses oppositions structurant le dialogue.

1. *Phèdre*, un parcours

Phèdre s'ouvre par une interpellation de Socrate à Phèdre : « Où vas-tu comme cela, mon cher Phèdre, et d'où viens-tu ? »⁴⁹. Dès le commencement, le lecteur est ainsi projeté dans l'action ; il est placé *in medias res*. Le contexte du dialogue n'est pas posé comme un préalable. Les premiers échanges du dialogue donnent certes au lecteur quelques éléments de ce contexte, mais il demeure que Platon ne se préoccupe pas avant toute chose de situer ses personnages dans ce contexte. C'est un premier constat important : le lecteur est plongé, sans préparation, dans l'échange entre Socrate et Phèdre. Plus précisément encore, la question de Socrate donne au dialogue du *Phèdre* une autre sorte de contexte.

« Où vas-tu comme cela, mon cher Phèdre, et d'où viens-tu ? » Dans ces premiers mots, le ton est donné. En premier lieu, il est notable que *Phèdre* s'ouvre par une question. Le dialogue sera effectivement traversé par de nombreuses questions. Ensuite, remarquons qu'elles situent Phèdre dans un mouvement. Socrate le rencontre alors qu'il est en chemin et sa question est relative au chemin que Phèdre parcourt. Platon nous suggère-t-il que Phèdre va parcourir un chemin sous la conduite de Socrate ? Une réponse positive s'impose, eu égard tout spécialement à la finale du dialogue. En effet, la dernière réplique du dialogue appartient encore à Socrate. Il

⁴⁹ PLATON, *Phèdre*, 227 a. Nous utilisons la traduction de L. Robin, dans l'édition des « Belles Lettres » précitée, celle-ci ayant servi de référence à *La pharmacie de Platon* de J. Derrida.

s'adresse à Phèdre en prononçant ces mots : « En marche ! »⁵⁰ Phèdre est interpellée par Socrate sur son chemin, et après leurs échanges, il est remis en route par Socrate. Par conséquent, *Phèdre* est un dialogue dans lequel Phèdre parcourt un chemin. Cependant, à travers Phèdre, Platon vise évidemment son lecteur. Dans une approche classique, il peut sembler que Platon conduit le lecteur sur un chemin menant du discours initial de Lysias à la figure d'Isocrate. Néanmoins, un regard plus aiguisé oblige à affirmer que la fin du dialogue appartient au dieu Pan.

1.1. De Lysias à Isocrate

Phèdre est un dialogue entre deux personnages, Phèdre et Socrate⁵¹. Phèdre est un jeune homme. Socrate l'interpelle de la sorte⁵². Quant à Socrate, il est ce philosophe bien connu dont Platon a été le disciple et qu'il met en scène dans ses dialogues. Phèdre et Socrate sont seul à seul durant tout le dialogue⁵³. Deux autres personnages sont évoqués, sans être présents, Lysias et Isocrate. Tous deux sont des rhéteurs, ayant écrit des discours à destination des élèves pour leur enseigner la rhétorique (discours épидictiques). Ils ont également exercé le métier de logographe, métier consistant à écrire des plaidoyers au profit des parties d'un procès. Tous deux sont l'objet de critiques de la part de Socrate. Pour Lysias, cela est évident.

Le dialogue s'ouvre par une référence au discours de Lysias que Phèdre vient d'écouter. Dès lors, une large part du dialogue entre Phèdre et Socrate est une critique de ce discours dont le sujet est l'amour. En revanche, il est plus difficile de saisir le rôle d'Isocrate dans *Phèdre*. Avant tout, il faut souligner qu'il n'est évoqué qu'à la fin du texte, et très succinctement⁵⁴. Il surgit alors comme l'*alter ego* de Lysias. Alors que Lysias est le bien-aimé de Phèdre, Isocrate est celui de Socrate. Socrate tresse des lauriers à cet autre rhéteur : « M'est avis que, en ce qui touche les dons de nature, il a trop de supériorité pour qu'il y ait lieu à un parallèle avec l'éloquence de Lysias, et, en outre, que son tempérament moral a plus de noblesse. »⁵⁵ Mais

⁵⁰ PLATON, *Phèdre*, 279 c.

⁵¹ Pour une présentation développée de Phèdre, Lysias et Isocrate, voir L. ROBIN, *Notice*, p. XII-XXVI in PLATON, *Œuvres complètes – tome IV – 3^e partie – Phèdre*, texte établi et traduit par L. ROBIN, Paris, coll. « Les Belles Lettres », 1983.

⁵² Cf. PLATON, *Phèdre*, 257 c.

⁵³ *Phèdre*, 236 c.

⁵⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 278 e-279 b.

⁵⁵ PLATON, *Phèdre*, 279 a.

Socrate manie-t-il ici l'ironie ? Pour L. Robin, cela ne fait aucun doute⁵⁶. L. Brisson juge de même⁵⁷. Il remarque notamment que Socrate annonce que la carrière d'Isocrate sera brillante alors qu'à la date de rédaction de *Phèdre*, celle-ci est déjà largement derrière lui. En outre, il établit que l'analyse précise des œuvres d'Isocrate et de Platon témoigne de sérieuses divergences entre eux. Par conséquent, L. Brisson conclut qu'Isocrate est directement visé par les critiques du *Phèdre* destinées aux rhéteurs. Ainsi, Lysias étant mort lors de la composition du *Phèdre*, Platon chercherait à répondre aux propositions d'Isocrate sur l'éducation plutôt qu'à critiquer Lysias. Lysias n'est donc qu'un paravent, car l'intention de Platon est de critiquer Isocrate⁵⁸. La présence de ces deux personnages aux deux extrémités du dialogue confirme cette lecture. Le dialogue commence par l'évocation du discours de Lysias⁵⁹. Puis, à la toute fin de ce dialogue, Socrate invite Phèdre à rapporter à Lysias les propos échangés durant le dialogue. Phèdre lui suggère alors de faire de même auprès d'Isocrate⁶⁰. Ainsi, Lysias et Isocrate constituent une unique figure de la rhétorique, incapable d'accéder au Beau. Cependant, le dernier mot n'appartient pas à la critique de la rhétorique.

1.2. Pan pour finir

Il est incomplet de voir dans *Phèdre* une simple critique de la rhétorique, exercée par Lysias ou Isocrate. Il ressort clairement de la finale du dialogue que Platon a un autre but. Après que Phèdre a accepté de rapporter à Lysias le contenu de son échange avec Socrate – et, par conséquent, que la rhétorique a été suffisamment critiquée –, il l'invite aussitôt au départ : « Sur ce, en marche, puisqu'aussi bien la grosse chaleur s'est apaisée », déclare-t-il⁶¹. La conclusion semble arrivée. Mais le dialogue est relancé une ultime fois. Phèdre n'assurera pas l'envoi, mais bien Socrate. Ce dernier aura le dernier mot : « En marche ! »⁶² Auparavant, il propose à Phèdre de prier, ce que celui-ci accepte. Il adresse alors une courte prière à Pan, prière que Phèdre approuve. Par conséquent, Platon attribue au dieu Pan – auquel s'adresse la prière – le rôle de

⁵⁶ Cf. L. ROBIN, *Notice*, p. CLXXIII.

⁵⁷ Sur cette question, voir PLATON, *Phèdre*, traduction et présentation par L. BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 27-29.

⁵⁸ Cf. L. ROBIN, *Notice*, p. CLXXIV.

⁵⁹ Phèdre répond ainsi à la question inaugurale de Socrate : « De chez Lysias, fils de Céphale, Socrate, et je vais de ce pas me promener hors des Murs » (PLATON, *Phèdre*, 227 a).

⁶⁰ « SOCRATE – Eh bien ! c'est cela que tu dois expliquer à ton camarade ! »

« Ton camarade à toi, on ne doit pas non plus le négliger ! » (PLATON, *Phèdre*, 278 e).

⁶¹ PLATON, *Phèdre*, 279 b.

⁶² PLATON, *Phèdre*, 279 c.

clure le dialogue. Par là-même, il est manifeste que *Phèdre* ne peut être réduit à une dénonciation de la rhétorique. En effet, de manière positive, le parcours que Platon a à l'esprit est le parcours de la quête de la sagesse. Cela est présent tout au long du dialogue, mais la prière à Pan le souligne particulièrement : « O mon cher Pan et vous autres, toutes tant que vous êtes, Divinités d'ici, accordez-moi d'acquérir la beauté intérieure, et, pour les choses extérieures, faites que toutes celles qui m'appartiennent aient de l'amitié pour celles du dedans. »⁶³ Ainsi, il n'est pas question de réduire *Phèdre* à une dénonciation de la rhétorique. Mais il n'est pas davantage question d'y voir une quête de la sagesse comme un bien à acquérir et à maîtriser. Le dialogue se termine par une prière. Il se termine donc par une demande, manifestant que la philosophie n'est pas seulement une œuvre de l'homme. En se terminant par une prière, il se clôt aussi par l'invocation adressée à un dieu absent, manifestant que Platon a une vision transcendante de la philosophie.

Nous avons noté que *Phèdre* est un parcours. Phèdre est en chemin lorsqu'il rencontre Socrate et ceux-ci reprennent le chemin au terme de leur dialogue. En regardant les deux extrémités du dialogue, nous avons alors constaté que Platon menait son lecteur d'une critique de Lysias à une critique d'Isocrate. Ainsi *Phèdre* est-il une dénonciation de la rhétorique et plus particulièrement d'Isocrate, maître de la rhétorique à l'époque du dialogue. Cependant, cette lecture de *Phèdre* est réductrice. Platon veut avant tout faire de son lecteur un véritable philosophe, c'est-à-dire un homme de sagesse. En témoigne la prière finale que Socrate adresse à Pan, avant de reprendre la route. Elle manifeste que Socrate désire la beauté intérieure. Or, nous pouvons légitimement rapprocher la question initiale de Socrate à Phèdre de cette prière finale. « Où vas-tu comme cela, mon cher Phèdre, et d'où viens-tu ? », demandait-il. Mise en perspective avec le désir socratique de la beauté intérieure, elle apparaît comme visant le cœur même de la philosophie. Devenir philosophe consiste à acquérir la beauté intérieure. En outre, cette acquisition suppose d'abord de connaître où on va et d'où on vient. La philosophie se définit alors comme un chemin à parcourir. La structure même du dialogue en atteste.

2. L'amour du Beau, essence du discours philosophique

L'unité et la structure du *Phèdre* interrogent ceux qui l'étudient. La grande variété des thèmes abordés ainsi que l'absence d'une logique évidente dans l'enchaînement de ces thèmes

⁶³ PLATON, *Phèdre*, 279 c.

l'expliquent. À son sujet, G. Samama n'hésite pas à parler d'un « objet philosophique non identifié »⁶⁴. Rappelons que *Phèdre* traite tout à la fois de l'amour, de la rhétorique et de la dialectique, de la nature de l'âme, de l'invention de l'écriture ou encore du Beau. Or, d'une part, il n'est pas aisé de suivre Platon lorsqu'il passe d'un thème à un autre et, d'autre part, l'unité entre les différents thèmes est difficile à établir. Ces difficultés n'empêchent pas des spécialistes de Platon d'établir des structures plus ou moins détaillées du dialogue⁶⁵. À partir de celles-ci quelques éléments méritent d'être soulignés.

Tout d'abord, d'un point de vue formel, il est manifeste que le dialogue se compose d'un discours de Lysias, lu par Phèdre, puis d'un long discours de Socrate, que celui-ci regrette et corrige par un nouveau discours. Ce sont les éléments fondamentaux de *Phèdre*. À ceux-ci, il convient d'ajouter un long dialogue final entre les deux protagonistes, situé après le deuxième discours de Socrate. Dès lors, il est légitime de reconnaître que le dialogue est principalement constitué de quatre parties distinctes : trois discours et un dialogue final. Ensuite, en étudiant plus précisément chacune de ces parties, il est possible de les articuler.

Dès le commencement du dialogue, Phèdre est conduit par Socrate à évoquer Lysias et le discours qu'il vient de prononcer. Néanmoins, la restitution du discours n'intervient pas immédiatement. Il convient d'abord que Socrate et Phèdre trouvent le lieu propre à cette restitution. Dans le même temps, il est révélé que Phèdre dispose sur lui du texte du discours. Socrate lui demande donc de le lire. Dans ce discours, inégalable selon Phèdre, Lysias énonce une thèse pour le moins surprenante : il est préférable d'accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime. À cette fin, il démontre tous les inconvénients individuels, sociaux et moraux à choisir celui qui est amoureux. Inversement, il dresse la liste des avantages du même ordre que peut retirer celui qui accorde ses faveurs à celui qui n'aime pas. Ainsi, par ce discours de Lysias, le thème d'ouverture de *Phèdre* est donné : l'amour. Mais ce thème est immédiatement relié à celui de la rhétorique. En effet, en conclusion de cette première partie, Phèdre souligne la beauté du discours de Lysias. Cependant, Socrate ne partage pas l'enthousiasme de Phèdre et finit par se laisser convaincre de livrer un autre discours sur le même sujet.

⁶⁴ G. SAMAMA, *Introduction* in PLATON, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, *Classique en poche*, 2002, p. XIX.

⁶⁵ Avant de réaliser un commentaire linéaire du dialogue, L. Robin en présente une structure générale en quatre parties (cf. L. ROBIN, *Notice*, p. XXVI-LIX). Pour sa part, L. Brisson en propose un plan très détaillé (cf. PLATON, *Phèdre*, traduction et présentation par L. BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 15-18).

Le premier discours de Socrate a pour objet de dépasser celui de Lysias du point de vue formel, en défendant la même thèse. En réalité, Socrate se limite à exposer les inconvénients qu'il y a à choisir celui qui aime. Il n'expose pas les avantages à choisir celui qui n'aime pas. Comme le remarque L. Robin, ce choix de Socrate n'est pas anodin. Ainsi, il souligne que « le contenu de son premier discours, au lieu d'être positif comme celui de Lysias, est négatif. (...) Socrate nie la valeur de l'amour tel que le comprenait le rhéteur, il se refuse (241 *d e*) à faire à sa suite un éloge positif de l'homme qui n'aime pas. »⁶⁶ Par conséquent, tout en annonçant reprendre la thèse de Lysias, Socrate s'en détache. Selon les termes de G. Samama, il « le mine de l'intérieur »⁶⁷. De même, L. Brisson voit dans ce discours une critique de fond du discours de Lysias⁶⁸. Dès cette première étape, Socrate critique Lysias. Cependant, ses propos ne semblent pas le satisfaire. Après avoir parlé, Socrate veut partir. La nécessité du second discours apparaît. Socrate la justifie par un signal divin l'ayant averti qu'il a offensé *Érôs*. Il doit s'excuser d'avoir oublié qu'*Érôs* est un dieu. Sur le fond, le second discours est une authentique rétractation du premier.

En présentant cette palinodie de Socrate, L. Robin écrit qu'« à la place de l'éloge d'un amant sans passion, que Socrate s'est refusé à prononcer, nous allons entendre un éloge de l'exaltation de l'amour »⁶⁹. Socrate va montrer le bien qui réside dans le délire amoureux. Pour ce faire, il commence par exposer sa vision de l'âme. Ici, il quitte le registre logique et a recours au mythe. Selon lui, en effet, l'essence de l'âme échappe au savoir humain. Donc, pour exprimer ce qu'elle est, il est nécessaire de recourir à une image. Il livre alors le célèbre mythe de l'âme semblable à un attelage ailé. À travers celui-ci, il veut manifester que l'âme a contemplé les Idées et, par la philosophie, s'élève jusqu'à celles-ci. Cette conception de l'âme justifie alors l'éloge de l'amour : philosophie et amour se rejoignent dans le délire. De même que le philosophe est pris pour un fou, « tandis qu'en vérité il est possédé d'un dieu », de même l'amoureux est-il pris pour un fou, alors qu'il est tout autant l'objet d'une possession divine⁷⁰. En effet, la folie de l'amour n'est pas autre chose que la réminiscence de la Beauté : l'amoureux, saisi par la beauté d'un corps, retrouve la Beauté que son âme a contemplée. Dès lors, dans le délire de son amour, l'amoureux participe au divin. Par voie de conséquence, aimer mène au divin ; l'amoureux fait partager à celui qu'il aime son élan vers le divin. En définitive, la

⁶⁶ L. ROBIN, *Notice*, p. LXIII.

⁶⁷ G. SAMAMA, *Introduction* in PLATON, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, *Classique en poche*, 2002, p. XL.

⁶⁸ Cf. PLATON, *Phèdre*, traduction et présentation par L. BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 16.

⁶⁹ L. ROBIN, *Notice*, p. LXXV.

⁷⁰ L. ROBIN, *Notice*, p. XCV.

conclusion du second discours est radicalement opposée à celle de Lysias. Socrate estime qu'il est préférable de choisir celui qui aime plutôt que celui qui n'aime pas, car l'amour élève. Cependant, le raisonnement de Socrate ne s'arrête pas ici.

Pour Socrate, la réciprocité définit l'amour. Donc, la préférence de choix pour l'amoureux est juste à condition qu'il y ait réciprocité. En outre, cette préférence est juste à condition que l'amour partagé ne soit pas consommé. De la sorte seulement, en effet, il y a élévation vers la Beauté. Pour L. Robin, on est alors en présence d'« un amour qui a été soumis à l'ordre et orienté vers la philosophie, dans lequel l'autorité a appartenu à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme, qui a comporté la maîtrise de soi et la mesure, qui a asservi les éléments capables de corrompre cette âme où il y a du mauvais et du bon, qui inversement a libéré ce qui est capable d'empêcher que le mauvais ne l'emporte sur le bon. »⁷¹ Dans cette hypothèse, selon la vision eschatologique des âmes de Socrate, celles de ces deux amants reprendront leur place céleste. Mais un autre épilogue est possible, décrit par L. Robin comme « un délire d'amour où la philosophie n'a point de part, mais seulement un certain souci de l'honneur et qui cependant n'est pas exempt de quelque grossièreté. »⁷² Dans ce cas, la partie la plus mauvaise de l'âme l'a emporté. Selon Socrate, ces amants ne vivent pas l'amitié philosophique, bien que pris dans un délire d'amour. C'est pourquoi, après la mort, leurs âmes ne monteront pas jusqu'aux régions célestes supérieures. Il reste encore l'hypothèse décrite dans le discours de Lysias. Celle-ci ne relève absolument pas de l'amour puisqu'il n'y a pas de réciprocité.

Après un tel éloge de l'amour, le dialogue de *Phèdre* pourrait se clore, mais ça n'est pas le cas. Ce second discours de Socrate est suivi d'un long échange avec Phèdre. Cet échange a pour objet l'art de la rhétorique et le statut de l'écriture. Tout ce que nous avons souligné jusqu'ici permet de comprendre l'importance de cet échange final de *Phèdre*. Si l'amour en a été le sujet depuis les premières lignes, il n'est pas dissociable de la véritable philosophie, envisagée comme une élévation de l'âme. Or, précisément, l'enjeu de la rhétorique est la conduite des âmes. La rhétorique n'est pas simple exercice formel ; elle influe sur les âmes. Alors, dans le cadre de la discussion sur la rhétorique, Socrate formule une critique de l'écriture. Il a de nouveau recours à un mythe pour mettre en lumière le danger de l'écriture au regard de la véritable philosophie. Son propos est simple : en ne stimulant pas la mémoire vive, l'écriture ne fait pas vivre l'âme. Ainsi, Socrate voit dans la pratique du discours écrit un jeu. Celle-ci se

⁷¹ L. ROBIN, *Notice*, p. CV.

⁷² L. ROBIN, *Notice*, p. CVI.

distingue donc de la véritable philosophie, sérieuse contemplation de l'intelligible qui engage la vie de l'âme.

En épilogue, Socrate et Phèdre se renvoient à leurs amis rhéteurs respectifs : Isocrate et Lysias. Comme nous l'avons déjà souligné, une seule et même rhétorique est dénoncée par Platon dans le dialogue, celle qui exclut l'amour – qui est divin – de la philosophie. On comprend alors que Socrate propose à Phèdre d'adresser une prière « aux divinités de ces lieux »⁷³. Il ajoute qu'il porte à Isocrate un message reçu de celles-ci⁷⁴. En outre, prier Pan, et les divinités des lieux, est nécessaire pour être un véritable philosophe. La philosophie n'est décidément pas affaire de discours écrits. Elle est question d'inspiration, inspiration que Pan et les divinités des lieux peuvent donner.

Toutes les études sur *Phèdre* soulèvent la question de son unité. Sommes-nous en présence d'un dialogue sur la rhétorique ? Sur l'oral et l'écrit ? Ou alors sur l'Amour ? Ou encore sur la « Beauté, genre moral » ou sur « l'Âme » comme l'indiquent les manuscrits du *Phèdre* ? *A priori* *Phèdre* semble unir artificiellement un traité sur l'amour et un traité sur la rhétorique. Par conséquent, tout l'enjeu d'une lecture du dialogue réside dans la saisie de son unité, telle que nous l'avons présentée. L'amour, la philosophie et l'art du discours vont de pair ; ils ne peuvent être séparés. É. Chambry exprime parfaitement cette thèse platonicienne lorsqu'il affirme que « quiconque aura l'ambition d'être un grand orateur devra donc être un philosophe », car « il devra sentir en son cœur l'amour, principe de belles connaissances, qui s'élève des beautés terrestres jusqu'aux beautés véritables, jusqu'aux Idées. »⁷⁵ Par conséquent, ces deux thèmes de l'amour et de la rhétorique, apparemment étrangers l'un à l'autre, sont liés. Néanmoins, les méandres par lesquels le lecteur est conduit soulèvent de nombreuses difficultés. Des lectures diverses ont été faites de ce texte, naguère classé par Emmanuel Lévinas parmi « les cinq plus beaux livres de l'histoire de la philosophie »⁷⁶. Parmi celles-ci, celle de Jacques Derrida a définitivement marqué la philosophie. Pour bien la comprendre, nous devons encore manifester les diverses oppositions qui traversent *Phèdre*. En effet, c'est à partir de celles-ci que Jacques Derrida forge son interprétation.

⁷³ PLATON, *Phèdre*, 279 b.

⁷⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 279 b.

⁷⁵ É. CHAMBRY, *Notice sur le Phèdre*, p. 94 in PLATON, *Le Banquet – Phèdre*, traduction et notes par É. CHAMBRY, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

⁷⁶ E. LÉVINAS, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard - France Culture, coll. « Le Livre de Poche », 1982, p. 27-28.

3. Les mises en opposition dans *Phèdre*

Tout d'abord, *Phèdre* repose sur l'opposition platonicienne classique entre le monde sensible et le monde intelligible. À l'occasion de la description mythique de l'âme comme un attelage ailé, Socrate évoque le monde sensible. La voûte du ciel sépare le monde sensible du monde intelligible, là où se trouvent « les réalités qui sont en dehors du ciel. »⁷⁷ Le mouvement philosophique des âmes humaines consiste à s'élever du monde sensible au monde intelligible. En outre, comme nous l'avons noté, ce mouvement suppose la folie de l'amour, folie divine⁷⁸. Par elle, les âmes parviennent au monde intelligible qui constitue le modèle du monde sensible⁷⁹.

À cette opposition fondamentale, il convient d'en ajouter une autre qui traverse *Phèdre*. Elle s'exprime d'abord comme l'opposition entre la rhétorique et la dialectique. Socrate critique la rhétorique traditionnelle et lui préfère la dialectique. Il estime que la première vise à persuader la foule, de sorte qu'elle se cantonne au monde sensible. Il l'associe ainsi à la sophistique. En revanche, il considère que la seconde sert à percevoir les réalités intelligibles. Selon lui, elle est à la fois un procédé de rassemblement dans l'unité et de division dans les détails⁸⁰. Cette opposition entre rhétorique et dialectique s'exprime aussi comme une opposition entre l'écrit et l'oral. La critique de l'écriture dans *Phèdre* est associée à celle du métier de logographe. Le logographe écrivait des discours pour autrui, et ce métier était exercé par Lysias et Isocrate. En dénonçant ce métier, Platon s'insurge contre l'influence illégitime que Lysias et Isocrate pouvaient exercer dans la cité. En ce sens, L. Brisson écrit que « Lysias, à qui son statut de mètèque, et Isocrate, à qui sa timidité et la faiblesse de sa voix, rendaient impossible toute intervention directe au Tribunal et à l'Assemblée du peuple, se firent logographes pour exercer une certaine influence sur la cité. »⁸¹ Cependant, *Phèdre* comporte une critique plus large de l'écriture. Celle-ci est menée à travers le mythe de Theuth. Ce dernier est présenté comme l'inventeur de l'écriture. Fier de son invention, il la propose au roi Thamous. Cependant, son invention est refusée. À l'occasion de ce mythe, Socrate estime que le discours écrit est accusé de « rendre les âmes oublieuses »⁸². En effet, il fait dire par le roi Thamous à Theuth que le

⁷⁷ PLATON, *Phèdre*, 247 c.

⁷⁸ Cf. PLATON, *Phèdre*, traduction et présentation par L. BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 48.

⁷⁹ Cf. PLATON, *Phèdre*, 250 b c.

⁸⁰ Cf. PLATON, *Phèdre*, 265 c-266 b.

⁸¹ PLATON, *Phèdre*, traduction et présentation par L. BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 57.

⁸² PLATON, *Phèdre*, 275 a.

remède qu'il propose est bon, non pour la mémoire, mais pour la remémoration⁸³. Socrate distingue et oppose ici la mémoire (*mnémè*) de la remémoration (*hypomnesis*)⁸⁴. Il estime que la première est bonne, et favorisée par l'oral, alors que la seconde est insuffisante, et favorisée par l'écrit. Cette distinction posée par Socrate en implique encore d'autres. Thamous ajoute, en effet, que « cette connaissance [*par l'écriture*] aura pour résultat, chez ceux qui l'auront acquise, de rendre leurs âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront les choses. »⁸⁵ Ainsi, à l'opposition entre la mémoire et la remémoration, doivent être associées celle du dedans et du dehors ainsi que celle d'autrui et de soi. Pour Socrate, l'écriture se range du côté de la remémoration, de l'extériorité et de l'altérité. À l'inverse, il affirme que l'oralité favorise la mémoire, l'intériorité et l'identité. Mais l'association du discours écrit et de la remémoration a encore d'autres répercussions.

Dans le prolongement de la critique adressée à l'écriture de nuire à la mémoire vive, le discours écrit est comparé à l'image peinte. Pas plus que celle-ci, estime Socrate, le discours écrit n'est vivant ou capable de répondre aux questions qu'on lui pose⁸⁶. Par conséquent, il affirme qu'« il a toujours besoin de l'assistance de son père : à lui seul, en effet, il n'est capable, ni de se défendre, ni de s'assister lui-même. »⁸⁷ Ainsi, l'écriture est rapprochée de la peinture, et elle-même l'est du fils dépendant de son père. *A contrario* le discours oral est rapproché de l'original vivant de la peinture, et du fils légitime capable de parler par lui-même⁸⁸. Or, ce qui est dit de l'écriture l'est également de la rhétorique ; ce qui est dit de l'oralité l'est également de la dialectique. Une opposition entre deux registres apparaît donc. D'un côté, nous trouvons celui de la rhétorique qui vise l'influence sur le peuple et non la conduite des âmes vers le monde intelligible. Elle s'appuie sur l'écriture. En face se trouve la dialectique qui s'appuie sur le discours oral et est capable de s'adapter aux circonstances et aux âmes. D'un côté, Socrate situe le monde sensible, la rhétorique, l'écriture, la peinture et le fils illégitime, de l'autre, le monde intelligible, la dialectique, l'oralité, le vivant et le fils légitime. Cette opposition est, par conséquent, très large et très riche. Mais elle peut encore être complétée et précisée.

⁸³ Cf. PLATON, *Phèdre*, 275 a.

⁸⁴ Pour plus de lisibilité, nous conservons la translittération du grec à laquelle Derrida a recours dans *La pharmacie de Platon*.

⁸⁵ PLATON, *Phèdre*, 275 a.

⁸⁶ Cf. PLATON, *Phèdre*, 275 d.

⁸⁷ PLATON, *Phèdre*, 275 e.

⁸⁸ Cf. PLATON, *Phèdre*, 276 b.

Socrate clôt la critique des discours écrits en les rapprochant des jardins d'Adonis⁸⁹. Il fait référence à la pratique de créer des petits jardins miniatures lors de la célébration des Adonies, jardins qui étaient jetés huit jours plus tard. Pour dénoncer les discours écrits, il souligne que cette activité est un jeu. Il la distingue de l'activité sérieuse de l'agriculteur qui sème pour récolter des fruits huit mois plus tard. Ainsi, il voit dans ces jardins d'Adonis une image du simulacre du discours oral qu'est le discours écrit. En conséquence, une ultime opposition se joint à celle de l'écrit et de l'oral : celle du jeu et du sérieux. D'un côté, le rhéteur joue avec les âmes. De l'autre, le dialecticien, véritable philosophe, opère une œuvre bien plus sérieuse puisqu'elle concerne l'élévation des âmes vers l'intelligible.

En définitive, *Phèdre* se situe d'abord dans la pensée platonicienne classique. De ce fait, il fait jouer une distinction entre le monde sensible et le monde intelligible. Cependant, à l'occasion du mythe de Theuth, il se caractérise plus particulièrement par la mise en opposition de deux attitudes fondamentales pour l'esprit humain. Au départ, il s'agit de l'opposition entre le rhéteur et le dialecticien. Mais cette opposition est progressivement précisée. En effet, la rhétorique, cantonnée au monde sensible, est associée à l'écrit, à la peinture, au fils illégitime et au jeu. En face, la dialectique, visant l'intelligible, est associée à l'oral, à l'original vivant, au fils légitime et au sérieux. Jacques Derrida s'emparera de cette mise en opposition platonicienne.

Avec *Phèdre* Platon a laissé à la philosophie une œuvre de grande importance. En nous appuyant principalement sur deux grands scientifiques, spécialistes de Platon, que sont L. Robin et L. Brisson, nous avons pu établir les grandes lignes de ce dialogue. En premier lieu, il est apparu que *Phèdre* n'est pas un traité. Il est pensé comme un parcours. Platon ne propose pas une définition statique de la philosophie, de l'amour ou de la dialectique. Tout en dénonçant la rhétorique incarnée par Lysias et Isocrate, il fait parcourir à son lecteur un chemin. De la sorte, il suggère que la philosophie est elle-même un chemin, chemin qui n'est pas clos à la fin du *Phèdre*. L'envoi final « En marche ! » l'indique clairement. L'ensemble du dialogue, et notamment la palinodie centrale de Socrate, en témoigne également. La prière finale permet aussi de l'attester : la philosophie n'est jamais acquise, mais doit sans cesse être reçue. En second lieu, *Phèdre* nous est apparu comme une initiation à l'alliance de l'amour et du discours.

⁸⁹ Cf. PLATON, *Phèdre*, 276 b c.

Comme on peut le déduire du sous-titre « De la Beauté, genre moral », Platon veut apprendre à son lecteur que le discours philosophique – sur le Bien et le Vrai – requiert l’amour, réalité qu’il qualifie de divine. Il n’est pas possible de séparer le discours de l’attirance amoureuse pour le Beau. Enfin, en vue de comprendre l’interprétation derridienne de *Phèdre*, nous avons souligné que Platon fait jouer dans le dialogue une opposition de style. Deux registres sont apparus : d’un côté, celui du sensible, de la rhétorique et de l’écrit, et de l’autre, celui de l’intelligible, de la dialectique et de l’oral. Avant d’entrer dans la lecture derridienne de *Phèdre*, retenons que Platon a voulu établir le lien entre discours, philosophie et amour du Beau. Sans philosophie, il n’y a pas de véritable discours. Sans amour du Beau, il n’y a pas de véritable philosophie.

Chapitre 2.

La pharmacie de Platon

ou

la nécessaire répétition impossible

Introduction : Derrida, Husserl et Platon

Né en 1930 et mort en 2004, le philosophe français Jacques Derrida est l'auteur d'une œuvre considérable et jouit d'une notoriété mondiale⁹⁰. Fort connu en France et en Amérique du Nord, ayant multiplié les séjours aux États-Unis, il suscite également l'intérêt au-delà de ces zones géographiques. J.-M. Salanskis, auteur d'un *Derrida* paru aux éditions des Belles Lettres en 2010, témoigne de projets de mémoire en provenance du Japon, de la Roumanie, du Chili ou du Sénégal⁹¹. En raison de l'influence de Derrida en philosophie, mais aussi en littérature et en théologie, principaux domaines d'intérêt de Pickstock, il n'est pas étonnant de trouver dans *After Writing* une discussion avec les positions qu'il défend. Pour bien comprendre le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* de Pickstock, il est donc nécessaire de saisir les intuitions derridiennes, spécialement celles développées dans *La pharmacie de Platon*. Dans ce but, nous commençons par découvrir les racines de la déconstruction derridienne que nous étudions dans ce chapitre. Nous mettons en lumière qu'elle puise dans la phénoménologie et dans la culture classique.

⁹⁰ J. DERRIDA est l'auteur de plus de quatre-vingts ouvrages (pour une bibliographie complète de ses œuvres, voir M.-L. MALLET & G. MICHAUD (dir.), *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*, Paris, Éditions de l'Herne, n°83, 2004).

⁹¹ Cf. J.-M. SALANSKIS, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 15. L'ouvrage est désormais cité J.-M. SALANSKIS, *Derrida* suivi du numéro de page.

1. Derrida et Husserl

Au terme de l'introduction de son *Derrida*, J.-M. Salanskis annonce à juste titre que trois philosophes sont liés à Jacques Derrida : Heidegger, Husserl et Lévinas⁹². Parmi eux, Edmund Husserl (1859-1938) tient la première place. En effet, le premier écrit de Jacques Derrida a pour objet la philosophie de Husserl. En 1953-1954, alors qu'il est étudiant en philosophie à l'École Normale Supérieure, à Paris, il écrit *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*⁹³. Son intérêt pour l'initiateur de la phénoménologie se poursuivra durant ses premières années de philosophe. En 1959, lors des entretiens de Cerisy, il intervient sur le thème « "Genèse et structure" de la phénoménologie ». Ensuite, en 1961, il propose une traduction de *L'Origine de la Géométrie* d'Edmund Husserl, précédée d'une très longue introduction qui a fait date⁹⁴. Enfin, en 1967, paraît une fine analyse de la philosophie de Husserl, intitulée *La Voix et le phénomène*⁹⁵. Le projet de Derrida de déconstruire la conception occidentale de la philosophie, cette philosophie organisée autour de la parole et qu'il appelle le logocentrisme occidental, trouve son origine dans ce texte. Cette conviction que nous nous sommes forgés est partagée par J.-M. Salanskis⁹⁶. Dès lors, la lecture de Derrida de Platon que nous devons entreprendre est toute imprégnée de la philosophie de Husserl et plus largement de la phénoménologie. En particulier, Derrida élabore en réaction à Husserl l'idée que le logocentrisme promet une « métaphysique de la présence »⁹⁷. Comme nous le voyons plus loin, Pickstock reprend la critique derridienne de la « métaphysique de la présence »⁹⁸.

2. Derrida et Platon

Si la lecture de Husserl fut déterminante pour Derrida, à l'origine sa formation est classique. Au cours de ses années au lycée, en classes préparatoires à Louis-le-Grand et à

⁹² Cf. J.-M. SALANSKIS, *Derrida*, p. 18.

⁹³ J. DERRIDA, *L'origine de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990. Le texte fut publié pour la première fois qu'en 1962.

⁹⁴ J. DERRIDA, « " Genèse et structure " et la phénoménologie » in M. DE GANDILLAC, L. GOLDMANN & J. PIAGET, *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris, Moutons & Co, 1965, p. 243-268 ; E. HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, Introduction par J. DERRIDA, Paris, PUF, 1974.

⁹⁵ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

⁹⁶ Cf. J.-M. SALANSKIS, *Derrida*, p. 97.

⁹⁷ Cf. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 9.

⁹⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 28 ; *After Writing*, p. 7 ; *infra*, 1^{ère}, Chapitre 3, 1.1 L'association du capital et de l'écrit.

l'École Normale Supérieure, il a acquis une excellente connaissance de la langue grecque et de la philosophie antique. Ainsi, la lecture de Platon par Derrida s'inscrit dans ce double contexte : celui de la phénoménologie et celui d'une maîtrise de la langue et de la culture grecques. Cela est manifeste dans sa première étude de Platon de 1968. Dans ce texte célèbre, intitulé *La pharmacie de Platon*⁹⁹, il propose une nouvelle lecture de *Phèdre*, et plus largement de la philosophie platonicienne. Par la suite, les études dont l'objet premier est Platon sont plus rares. Nous pouvons évoquer une conférence donnée à Paris en 1980, sous le titre : « Une idée de Flaubert : "la lettre de Platon" »¹⁰⁰. La même année, on note également la parution chez Flammarion de *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*¹⁰¹. Le point de départ de ce texte est d'ailleurs significatif de la pensée et de la personnalité de Jacques Derrida. En 1977, de passage à Oxford, il tombe par hasard sur une carte postale, reprenant une enluminure du XIII^e siècle. Sur cette carte postale se trouvent Platon et Socrate. Or, d'une manière tout à fait surprenante, le premier semble guider le second par la parole, ce dernier étant lui-même en train d'écrire¹⁰². Cette découverte lui donne l'occasion d'un nouveau texte sur les rapports entre l'écriture et la parole. Enfin, en 1987 dans les *Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, paraît une lecture du *Timée* de Platon, intitulée *Khôra*¹⁰³. Là encore, il reprend la réflexion entamée dans *La pharmacie de Platon* sur le logocentrisme. Ce dernier texte est donc le premier de Derrida consacré à Platon, et Pickstock s'oppose d'abord aux affirmations derridiennes qui y sont exposées. Par conséquent, nous présentons *La pharmacie de Platon* dans laquelle Derrida veut aller aux sources du logocentrisme. Dans un premier temps, nous exposons ce projet derridien de déconstruction du logocentrisme à sa source. Dans un second temps, nous faisons entrer le lecteur dans le mécanisme de déconstruction de la philosophie platonicienne qu'il réalise à partir de *Phèdre*.

⁹⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* in *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 69-198. Le texte fut d'abord publié dans la revue *Tel Quel*, n°32 et 33, en 1968. Notre édition de référence est : J. DERRIDA, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1993, p. 77-213. Nous citons : J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* suivi du numéro de page.

¹⁰⁰ J. DERRIDA, « Une idée de Flaubert : "la lettre de Platon" » in *Psyché, Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 313s. Auparavant la conférence fut publiée dans les *Cahiers de la confrontation*, n°12, Paris, Aubier, 1984.

¹⁰¹ J. DERRIDA, *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.

¹⁰² Voir sur cet épisode : B. PETEERS, *Derrida*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes bibliographies », 2010, p. 364.

¹⁰³ CENTRE DE RECHERCHES COMPARÉES SUR LES SOCIÉTÉS ANCIENNES, *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, EHESS, 1987. Le texte fut publié à part par la suite : J. DERRIDA, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

1. Le projet derridien : déconstruire le logocentrisme à sa source

Derrida choisit ce dialogue du *Phèdre* de Platon dans un but précis : celui d'atteindre le logocentrisme à sa source. Comme nous l'avons déjà évoqué, dans *De la grammatologie*, Derrida explique que *Phèdre* est le terminus *a quo* du logocentrisme, étant entendu que cet ouvrage de Derrida a pu être considéré comme « le manifeste de la déconstruction. »¹⁰⁴ Rappelons que Derrida unit dans cette étude Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss et Jean-Jacques Rousseau, au titre de son *Essai sur l'origine des langues*¹⁰⁵. Pour justifier le choix d'analyser ce texte peu connu du philosophe genevois, il le situe dans l'ensemble de l'histoire de la métaphysique telle qu'il la perçoit. Il affirme alors que « si l'histoire de la métaphysique est l'histoire d'une détermination de l'être comme présence, si son aventure se confond avec celle du logocentrisme, si elle se produit tout entière comme réduction de la trace, l'œuvre de Rousseau nous semble occuper, entre le *Phèdre* de Platon et l'*Encyclopédie* de Hegel, une situation singulière. »¹⁰⁶ Cette affirmation indique l'importance de *Phèdre* dans la pensée de Derrida et dans son entreprise de déconstruction du logocentrisme. Par ailleurs, Derrida ajoute ensuite que l'essai de Rousseau « répète le mouvement inaugural du *Phèdre* » au sujet de l'écriture¹⁰⁷. Dans cet ouvrage capital pour le derridisme, *Phèdre* est reconnu comme étant à l'origine du logocentrisme caractérisant toute l'histoire de la métaphysique. On comprend alors l'importance de son interprétation dans *La pharmacie de Platon*. Sans surprise, ce texte constitue une dénonciation du logocentrisme. Dès les premiers mots, Derrida souligne qu'« un texte n'est un texte que s'il cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu. »¹⁰⁸ Apparaît ainsi le projet de Derrida qui consiste à traiter du statut du texte dans son rapport à l'oral. Il trouve en *Phèdre* deux raisons principales de le faire.

La première raison est formelle. Derrida note que le *Phèdre* a été longtemps considéré par les spécialistes de Platon comme un dialogue mal composé¹⁰⁹. De son côté, il choisit

¹⁰⁴ O. DEKENS, *Derrida pas à pas*, Paris, Ellipses, 2008, p. 49. L'ouvrage est désormais cité O. DEKENS, *Derrida pas à pas* suivi du numéro de page.

¹⁰⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, œuvre posthume, publiée en 1781. Pour une édition récente, voir J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Flammarion, 1993.

¹⁰⁶ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, p. 141-142. L'ouvrage est désormais cité J. DERRIDA, *De la grammatologie* suivi du numéro de page.

¹⁰⁷ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 143.

¹⁰⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 79.

¹⁰⁹ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 82 : « *Phèdre* a dû attendre près de vingt-cinq siècles pour qu'on renonce à le considérer comme un dialogue mal composé. »

« l'hypothèse plus féconde d'une forme rigoureuse, sûre et subtile. »¹¹⁰ Or, la perspective d'une composition subtile du *Phèdre*, qui échappe au lecteur, convient parfaitement aux thèses que veut défendre le philosophe. À cette raison formelle s'ajoute une raison de fond. En effet, dans *Phèdre* se trouve un passage célèbre que nous avons déjà exposé, celui du récit du mythe de Theuth. À travers ce mythe relaté par Socrate, c'est l'écriture qui est mise en procès. Elle est présentée par Theuth comme un cadeau au roi Thamous, mais celui-ci la considère comme dangereuse, et la rejette. Ce court passage a pu sembler une annexe au *Phèdre*, mais Derrida s'oppose à cette idée. Pour lui, la perspective sus évoquée d'une unité du *Phèdre* plaide pour que ces lignes ne soient pas « un appendice dont l'organisme du dialogue aurait pu se passer sans dommage. »¹¹¹ Ainsi, à travers ce choix du *Phèdre*, une dimension fondamentale de la pensée derridienne apparaît, et se déploie dans *La pharmacie de Platon*. *Phèdre* est choisi parce qu'il traite du statut de l'écrit dans un texte subtil. Selon les mots mêmes de Derrida, il constitue « une *sumplokè* entrelaçant patiemment les arguments. »¹¹² Nous présentons plus loin cette *sumplokè* (tissage) qui caractérise *Phèdre*. D'ores et déjà nous pouvons noter le point de départ de la lecture derridienne de *Phèdre* : le statut de l'écrit discuté dans *Phèdre* n'est pas dissociable de l'écrit qu'est *Phèdre*. En d'autres termes, Derrida considère que le texte est un corps vivant.

La pharmacie de Platon s'appuie sur le texte du *Phèdre* de Platon. Nous devons comprendre que Derrida s'intéresse au texte même de Platon. C'est pourquoi il n'hésite pas à recourir au texte original grec et, éventuellement, à en critiquer les traductions. Cet intérêt pour le texte du *Phèdre* nous aide à situer le projet derridien. Les premières lignes de *La pharmacie de Platon* indiquent que Jacques Derrida reçoit le texte comme un corps vivant. Il estime qu'il y a une texture du texte que le lecteur doit démêler, mais aussi que cette texture est vivante. « La dissimulation de la texture peut en tout cas mettre des siècles à défaire sa toile, écrit-il. La toile enveloppant la toile. Des siècles à défaire la toile. La reconstituant aussi comme un organisme. Régénérant indéfiniment son propre tissu derrière la trace coupante, la décision de chaque lecture. »¹¹³ L'exercice que propose Derrida dans son propre texte combine donc analyse littéraire et point de vue philosophique. Il n'est pas question de se soucier ou de s'arrêter au vouloir-dire de Platon. Derrida l'exprime parfois très clairement. Il écrit, par exemple, que

Platon n'exhibe pas la chaîne de significations que nous tentons progressivement d'exhumer.
S'il y avait du sens à poser ici une telle question, ce que nous ne croyons pas, il serait

¹¹⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 83.

¹¹¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 83.

¹¹² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 83. Le mot grec *sumplokè* peut être traduit par tissage. Pour plus de lisibilité, nous conservons systématiquement la translittération à partir du grec adopté par Derrida.

¹¹³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 79.

impossible de dire jusqu'à quel point il la manie volontairement ou consciemment et jusqu'à quel point il subit des contraintes, telles qu'elles pèsent sur son discours à partir de la « langue ». ¹¹⁴

Par ces lignes, nous comprenons que Derrida ne s'interdit nullement de dépasser le vouloir-dire de Platon. De ce fait, il "ajoute" au texte. Est-ce à dire qu'il se permet d'ajouter n'importe quoi ? Si le texte est une texture ou un tissage (*sumplokè*), alors la lecture "ajoute" à l'écriture à la condition qu'il y ait couture. Et il faut sans doute ajouter que cet "ajout" est nécessaire. La lecture qui n'ajoute rien n'est pas lecture. L'écriture requiert un ajout par la lecture. Mais cette lecture est un écrit. *La pharmacie de Platon* est donc un écrit sur *Phèdre* qui est lui-même un écrit. Pour rendre compte de ce mouvement, Derrida emploie le mot de supplément. Le texte que nous étudions est une écriture supplémentant une écriture. Dans *Phèdre*, cela est écrit. Derrida considère ainsi que « si donc nous *écrivons* un peu : de Platon qui disait déjà dans le *Phèdre* que l'écriture ne peut que (se) répéter, qu'elle "signifie (*semainei*) toujours le même" et qu'elle est un "jeu" (*paidia*). » ¹¹⁵ En d'autres termes, dans *La pharmacie de Platon*, Derrida joue le jeu de l'écriture se répétant toujours elle-même. Telle est la philosophie qu'exige *Phèdre* de Platon. Il faut donc désormais étudier le supplément au *Phèdre* que constitue *La pharmacie de Platon*.

2. La déconstruction à l'œuvre dans *La pharmacie de Platon* : pharmacie ou logos ?

Le texte de *La pharmacie de Platon* est d'une grande complexité. Dans un premier temps, il est nécessaire de s'attacher à la structure formelle que Derrida donne à son texte. Ensuite, il devient possible de saisir ce que nous appelons l'"alogique pharmaceutique" que le philosophe veut manifester à son lecteur. En effet, nous ne pouvons pas parler d'une logique pharmaceutique puisque le *pharmakon* se situe précisément au-delà et en-deçà du *logos*.

¹¹⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 160.

¹¹⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 81.

2.1. Première lecture : la structure de *La pharmacie de Platon*

De manière formelle, Jacques Derrida donne au lecteur une structure de son texte. *La pharmacie de Platon* est composée d'une introduction et de deux parties, désignées par I et II, mais dépourvues de titres. Dans la première partie, on trouve les cinq premiers paragraphes¹¹⁶. La seconde, qui s'ouvre par une sorte d'introduction, déploie quatre paragraphes prolongeant les cinq de la première partie¹¹⁷. À partir de cette structure formellement manifestée, une première approche du texte est possible.

Pharmacée est le titre du premier paragraphe. La thèse initiale de la lecture derridienne du *Phèdre* est déjà posée. En partant de l'évocation de la figure mythologique de *Pharmacée*, Derrida veut mettre en lumière que l'écriture est un *pharmakon*. Ce mot désigne à la fois le remède et le poison. Son ambiguïté de sens est décisive pour la présentation derridienne de l'écriture, développée à partir de *Phèdre*. Elle l'est plus largement pour toute la philosophie telle que la conçoit Derrida.

Le deuxième paragraphe a pour titre : *Le père du logos*. À partir du mythe de Theuth présenté par Socrate dans *Phèdre*, Derrida établit les différences entre le *logos* et l'écriture comme fils. Il comprend le *logos* – terme grec désignant tout à la fois la parole et la raison – chez Platon comme le fils légitime, dépendant de son père. *A contrario* l'écriture est le fils bâtard et parricide. Il en déduit également que le *logos*, à cause de son lien à la source paternelle, est vivant. Il démontre que le *logos* platonicien nous ramène au père, autrement dit au bien, au capital et au chef. Inversement, chez Platon, l'écriture est rupture avec le père.

Dans le troisième paragraphe – *L'inscription des fils : Theuth, Hermès, Thot, Nabû, Nebo* –, Derrida souligne le caractère second du dieu de l'écriture chez Platon. Il en déduit que l'écriture est substitut de la parole. Mieux encore, elle est un supplément de la parole. Le supplément est un terme clé de la pensée de Derrida. Il l'a également choisi à cause de son ambiguïté. Il signifie tout à la fois ce qui remplace et ce qui s'ajoute¹¹⁸. J.-M. Salanskis précise encore que « ce qu'exprime le concept de supplément dans la pensée de Derrida, ainsi, c'est l'idée d'un second qui est faussement second, qui vient avec le premier en son cœur et en corrige

¹¹⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 81-148.

¹¹⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 149-213.

¹¹⁸ Cf. J.-M. SALANSKIS, *Derrida*, p. 31.

la notion »¹¹⁹. Dans ce troisième paragraphe, Derrida fait ainsi apparaître que l'écriture est supplément de la parole dans *Phèdre*. De même, il ajoute que le fils est supplément du père, la mort de la vie, la nuit du jour, l'Occident de l'Orient ou la lune du soleil. Selon lui, la figure du dieu égyptien Thot – qui a inspiré le Theuth de Platon – met cela en évidence.

Tout est en place pour le développement du quatrième paragraphe, intitulé *Pharmakon*. Il constitue probablement le cœur de la démonstration de Derrida. L'écriture est clairement présentée comme *pharmakon*. Le mot vient directement de *Phèdre*. Derrida remarque l'ambiguïté du terme grec, note qu'elle est habituellement supprimée par les traductions, et en tire une conclusion philosophique. L'écriture est *pharmakon* ce qui signifie qu'elle est à la fois remède et poison. L'écriture est donc irréductible à toute conceptualisation. Elle n'a pas d'essence. Dès lors, Derrida déconstruit la position de Platon vis-à-vis de l'écriture. Il s'attaque particulier à la thèse selon laquelle l'écriture menace la mémoire vive. Ainsi, il montre que le discours vivant est également un *pharmakon*, car il est ensorcelant. Il est donc aussi poison. Derrida en déduit que le *logos* est simplement préféré à l'écriture car il est plus efficace, mais il affirme que l'un et l'autre sont *pharmakon*.

Le cinquième paragraphe s'intitule *Le pharmakeus*. Dans le prolongement immédiat du paragraphe précédent, Derrida s'intéresse à Socrate comme *pharmakeus*, c'est-à-dire comme celui qui prescrit le *pharmakon*. Le maître de la dialectique qu'est Socrate est le maître du *pharmakon*. En effet, Derrida estime que le jeu de l'ironie socratique consiste à répondre au *pharmakon* sophistique par un autre *pharmakon*. L'ambiguïté du *pharmakon* habite sa maïeutique tout autant que la sophistique. Pour Derrida, Socrate n'est pas un maître enseignant à partir d'une raison transparente à elle-même, mais un *pharmakeus*.

Au début de la seconde partie, Derrida prolonge sa lecture pharmaceutique de la dialectique socratique. Il démontre qu'elle est un remède pharmaceutique. Selon lui, la philosophie vient de la peur de la mort, et la dialectique est un *pharmakon* parce qu'elle en guérit. Elle rend la mort acceptable. Cela est possible parce que le *pharmakon* est aussi poison. La dialectique n'est donc que l'inversion de la sophistique. Ainsi, apparaît plus clairement la dimension de jeu du *pharmakon*, autorisée par son ambivalence¹²⁰. Cette ambivalence permet à Derrida d'affirmer que le *pharmakon* constitue « le milieu dans lequel s'opposent les opposés »¹²¹.

¹¹⁹ J.-M. SALANSKIS, *Derrida*, p. 31.

¹²⁰ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 158 : « C'est qu'il y a surtout le jeu dans un tel mouvement et ce chiasme est autorisé, voire prescrit, par l'ambivalence du *pharmakon*. »

¹²¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 158.

Le sixième paragraphe s'intitule *Le pharmakos*. Il s'agit d'un mot absent du texte platonicien, mais, pour Derrida, une telle formule n'a pas de sens. En effet, il considère qu'un texte n'est jamais clos sur lui-même. Or, il se trouve précisément que le *pharmakos* était un homme de la cité, expulsé de celle-ci en vue du rétablissement de son unité, au cours d'une cérémonie régulièrement répétée. Évoquer le *pharmakos*, c'est donc évoquer la limite nécessairement fluctuante entre ce qui est dans le texte et à l'extérieur de celui-ci. C'est évoquer la limite poreuse entre le dedans et le dehors. Ce jeu entre le dedans et le dehors, note Derrida, se retrouve chez Socrate. En effet, celui-ci est mis à mort parce qu'il est un danger pour l'unité de la cité.

Dans le septième paragraphe – *les ingrédients : le fard, le phantasme, la fête* – Derrida met au jour que Socrate systématise le rite du *pharmakos* au sujet de l'écriture. À partir du mythe de Theuth relaté dans *Phèdre*, Socrate situe l'écriture du côté de l'*hypomnesis*, par opposition à la *mnémè*. La première est un non-savoir par remémoration, alors que la seconde est un savoir par mémoire. Pour Socrate, la première est répétition identique morte, alors que la seconde est répétition de vérité qui donne à voir l'*eidos* (l'Idée ou la forme)¹²². Cette opposition subtile permet de dévaloriser l'écriture, et la peinture dont elle se rapproche. Elles sont présentées comme mensongères. Ainsi, selon l'interprétation de Derrida, « la magie de l'écriture et de la peinture est donc celle d'un fard qui dissimule le mort sous l'apparence du vif. »¹²³

Au huitième paragraphe – *l'héritage du pharmakon : la scène de famille* –, Derrida analyse les derniers échanges du dialogue de *Phèdre* qui suivent immédiatement le récit du mythe de Theuth. Il fait surgir de ceux-ci sa lecture finale de Platon. Il estime que Platon voit tout à partir du *logos*, et par conséquent regarde l'écriture comme « une parole affaiblie ». Il écrit qu'« il n'y a donc pas pour Platon de chose écrite. Il y a un *logos* plus ou moins vivant, plus ou moins près de soi. L'écriture n'est pas un ordre de signification indépendant, c'est une parole affaiblie (...). »¹²⁴ En conséquence, Derrida affirme que l'écriture est « le fils *misérable* » et le « fils *perdu* » chez Platon¹²⁵. Cependant, par un renversement inattendu, il établit aussi que la parole elle-même apparaît comme une sorte d'écriture. Finalement, il montre que *Phèdre* met en scène le conflit entre deux écritures, deux traces ou deux semences, l'une féconde et l'autre inféconde. Pour Platon, alors que l'écriture est stérile, parce qu'elle est seconde, la parole est féconde, car

¹²² Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 168.

¹²³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 177.

¹²⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 179.

¹²⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 180-181.

elle unit *logos* et *nomos* (la loi). Ainsi, Derrida considère que Platon ne quitte pas la problématique de la vérité, celle de la soumission au *logos* et au *nomos*. C'est pourquoi le philosophe grec privilégie l'écriture féconde de la parole.

Enfin, le chemin sur lequel nous mène Derrida emprunte le passage du jeu pour mieux cerner la position de l'écriture. Le neuvième paragraphe s'intitule précisément *Le jeu : du pharmakon à la lettre et de l'aveuglement au supplément*. Pour notre philosophe, Platon fait dans son œuvre l'éloge du jeu à condition qu'il soit inoffensif. Il le désigne par *paidia*, mot habituellement traduit par « divertissement ». Donc, selon Derrida, il ne pose pas d'opposition symétrique entre le sérieux (*spoudè*) et le jeu (*paidia*). En réalité, écrit-il, « Platon joue ainsi à prendre le jeu au sérieux. »¹²⁶ Telle est l'"alogique" de Platon au sujet du jeu que Derrida décèle. On la retrouve au sujet de l'écriture, car Platon compare ses écrits à des jeux¹²⁷. Ainsi, pour Derrida, de même que Platon rend ludique le sérieux, il fait de l'écriture une parole. Le philosophe français établit que Platon met de côté l'écriture tout en lui empruntant toute sa ressource démonstrative¹²⁸. Au terme de son analyse, la déconstruction de la philosophie platonicienne se veut totale. Il fait comprendre que Platon rejette l'écriture au nom de l'écriture. La reconnaissance de la réalité du non-être, célèbre parricide du *Sophiste* opéré à l'égard de Parménide, l'illustre. Il ouvre le jeu qu'est l'impossibilité de la présence pleine et absolue de l'étant (c'est l'écriture) et de la possibilité du discours oral vivant. Selon la formule paradoxale de Derrida, « la disparition de la vérité comme présence, le dérobement de l'origine présente de la présence est la condition de toute (manifestation de) vérité. »¹²⁹ La visée du neuvième paragraphe du texte derridien est donc de faire saisir ce paradoxe d'une non-métaphysique qui traverse le texte platonicien. Quelles que soient les intentions de Platon, le vrai et le non-vrai ne sont pas opposés. Ils se répètent l'un l'autre. La répétition est la structure de l'être. Elle est tout à la fois condition de la vérité et mouvement de la non-vérité. En cela, le *pharmakon* est jeu. Les deux répétitions sont inséparables. C'est la conclusion à laquelle parvient Derrida en déconstruisant le texte de *Phèdre*.

Malgré l'existence d'une structure manifestée formellement, il n'est pas aisé de suivre le fil déroulé par Derrida. Dans son ouvrage *Derrida pas à pas*, O. Dekens estime que le texte est « compliqué comme à l'accoutumée, mais plus retors et plus technique, comme le sont

¹²⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 196.

¹²⁷ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 197.

¹²⁸ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 198.

¹²⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 209.

d'ailleurs tous les textes de *La Dissémination*. »¹³⁰ Notre auteur reproduit effectivement la *sumplokè* qui caractérise *Phèdre*. La complexité de son texte est requise par la thèse qu'il défend. À ce point de notre étude, elle peut déjà se résumer comme suit. Tout d'abord, l'écriture est présentée comme un *pharmakon*, c'est-à-dire un remède et un poison. Ensuite, Derrida manifeste que Platon voit dans l'écriture le fils illégitime, et favorise logiquement l'oral qui vient légitimement du père. De même, l'écriture apparaît comme seconde par rapport à l'oral, et comme son supplément. Dès lors, vue comme supplément, elle n'est pas essentiellement différente du discours oral. Ce dernier se révèle être tout autant *pharmakon*. Donc, il s'agit simplement pour Platon de préférer un *pharmakon* à un autre. La dialectique socratique est habitée par l'ambiguïté pharmaceutique. Le processus mis en place par Platon consiste simplement à expulser le "mauvais" *pharmakon*. Ce processus doit sans cesse être répété. Le "mauvais" *pharmakon* est l'écriture, car elle présente l'apparence du vif alors qu'elle est morte. Cependant, l'oral n'est pas essentiellement différent de l'écriture, si bien qu'il lui emprunte toutes ses ressources. Pour Derrida, Platon préfère simplement une écriture à une autre. L'être se comprend donc à partir de l'écriture. Cela est finalement manifeste dans la manière dont Platon traite du jeu. Il ne l'oppose pas au sérieux. Le sérieux est lui-même un jeu. De même, ses écrits sont des jeux, et l'oral est le jeu du sérieux, soit une forme d'écriture. Nous pouvons alors conclure que l'écriture et l'oral ne sont pas opposés, pas plus que le non-vrai et le vrai ne le sont. Seule compte la répétition du vrai et du non-vrai pour philosopher. On peut ainsi parler d'une "alogique" pharmaceutique de la pensée. Nous devons désormais détailler cette "alogique" mise en lumière par Derrida. Elle est fondatrice pour Pickstock, dans son interprétation de Platon, mais également de la liturgie eucharistique catholique.

2.2. Deuxième lecture : comprendre l'"alogique" pharmaceutique de l'être

Comme le titre du texte l'indique, la pharmacie est au cœur de la démonstration de Derrida. À partir de *Phèdre* il fait ressortir la structure de l'être. Cette structure ne peut pas être appelée logique, car elle se distingue du *logos* platonicien. Derrida s'appuie en premier sur le mot même employé dans *Phèdre* pour désigner l'écriture, c'est-à-dire le mot *pharmakon* signifiant « poison » ou « remède ». Ensuite, Derrida montre la place du père dans la

¹³⁰ O. DEKENS, *Derrida pas à pas*, p. 146.

présentation de l'écriture. Puis, il voit le rôle toujours second de l'écriture dans la mythologie égyptienne. Il montre alors pourquoi Platon associe l'écriture au *pharmakon*, dans une association manifestant son refus du supplément. Il en déduit que, derrière la dialectique de Socrate refusant le supplément, se cache un procédé d'acceptation de la mort. De ce point de vue, l'écriture platonicienne lui apparaît comme un mécanisme d'expulsion des corps étrangers de la cité afin de préserver la vie. On comprend alors pourquoi Socrate rejette l'écriture et la peinture. Celles-ci ne donnent que l'illusion d'être vivantes. Cependant, Derrida manifeste également que la parole n'est pas plus vivante que l'écriture. Elle est simplement choisie parce qu'elle se comporte comme un fils légitime, là où l'écriture est un fils parricide. Socrate se contente donc de préférer une écriture par rapport à une autre. Ainsi, le dernier mot n'appartient pas au *logos*, mais à l'écriture et au jeu pharmaceutique. En définitive, Derrida affirme que l'ontologie est une grammaire et que l'être est une pharmacie.

2.2.1. Au départ : le *pharmakon*

Dans le mythe de Theuth rapporté par Socrate dans *Phèdre* de Platon, l'écriture est qualifiée de *pharmakon*¹³¹. Habituellement ce mot est traduit par « remède », mais il peut également l'être par « poison » ou « drogue ». Il est donc ambivalent. Or, ce mot et d'autres qui en dérivent surgissent dès le début du dialogue. Phèdre et Socrate se retrouvent à l'extérieur de la cité. Alors qu'ils cherchent un endroit pour s'installer, les lieux les amènent à évoquer le personnage mythologique de Pharmacée (*Pharmakeia*)¹³². Or, *pharmakeia* est également le nom pour l'administration du *pharmakon*, remède ou poison. Dans le récit mythologique, c'est précisément en jouant avec Pharmacée qu'Orithye meurt. Pour Derrida cette allusion au début du dialogue inaugure ce que nous appelons l'"alogique" pharmaceutique à l'œuvre dans le texte de Platon¹³³. Une autre indication de celle-ci apparaît peu après. Socrate déclare à Phèdre qu'avec ses feuillets de discours écrits, il a trouvé la drogue (*pharmakon*) pour le faire sortir de la ville¹³⁴. De même, peu avant le récit du mythe de Theuth, le livre et les remèdes (*pharmakoi*) sont associés¹³⁵. Ainsi, des indices textuels précèdent la qualification de l'écriture par Theuth

¹³¹ Cf. PLATON, *Phèdre*, 274 e : « Voici, ô roi, dit Theuth, le savoir qui fournira aux Égyptiens plus de savoir, plus de science et plus de mémoire ; de la science et de la mémoire, le remède (*pharmakon*) a été trouvé. » C'est nous qui indiquons le mot grec.

¹³² Cf. PLATON, *Phèdre*, 279 c.

¹³³ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 86-87.

¹³⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 230 b ; J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 87.

¹³⁵ Cf. PLATON, *Phèdre*, 268 c cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 90.

de *pharmakon*. Par ailleurs, la mise en scène introduisant au mythe de Theuth attire l'attention de notre philosophe. Tout d'abord, il note que la question de l'écriture surgit lorsque le dialogue entre Phèdre et Socrate semble épuisé. Socrate déclare : « Ainsi donc, pour ce qui est, dans les discours de l'art comme de l'absence d'art, en voilà largement assez. »¹³⁶ Cela introduit le caractère pharmaceutique de l'écriture qui intervient comme un remède. Elle s'ajoute au discours oral. C'est ce caractère de *pharmakon* qui est explicitement déclaré dans le mythe de Theuth. Ensuite, avant d'aborder ce mythe, Jacques Derrida remarque la manière dont Socrate l'introduit. Socrate demande à Phèdre s'il est convenant ou inconvenant d'écrire¹³⁷. Or, pour répondre à cette question, Socrate ne convoque pas un discours argumenté mais une *akoē* (ouïe). Autrement dit, pour Derrida, il a recours « à un bruit qui court, à une connaissance par ouï-dire, une histoire colportée de bouche à oreille »¹³⁸. Socrate présente l'écriture par un mythe. Pour Derrida, cette association de l'écriture et du mythe est pleine de signification :

La vérité de l'écriture, c'est-à-dire, nous allons le voir, la non-vérité, nous ne pouvons la découvrir en nous-mêmes par nous-mêmes. Et elle n'est pas l'objet d'une science, seulement d'une histoire récitée, d'une fable répétée. Le lien de l'écriture au mythe se précise, comme son opposition au savoir et notamment au savoir qu'on puise en soi-même, par soi-même. Et du même coup, par l'écriture ou par le mythe, se signifient la rupture généalogique et l'éloignement de l'origine. On remarquera surtout que ce dont l'écriture sera plus loin accusée – de répéter sans savoir – définit ici la démarche qui conduit à l'énoncé et à la détermination de son statut.¹³⁹

La démarche de Platon dans le *Phèdre* commence ici à être déconstruite. D'une part, Derrida met en lumière l'association – consciente ou inconsciente – entre l'écriture et le mythe. Ce point sera largement développé par la suite, et il s'élargira à l'association réciproque et opposée de la parole et du *logos*. D'autre part, il souligne que ce qui caractérise l'écriture elle-même, à savoir répéter sans savoir, est imposé à Socrate qui veut parler d'elle. Tout en critiquant l'écriture de ce point de vue, Socrate fait comme elle. Il est déjà suggéré que l'écriture domine Socrate à son corps défendant. Ce point est largement développé dans toute *La pharmacie de Platon*.

¹³⁶ PLATON, *Phèdre*, 274 b. Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 91.

¹³⁷ Cf. PLATON, *Phèdre*, 274 c ; J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 92.

¹³⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 92. Remarquons une nouvelle fois l'attention que Derrida porte au texte grec original.

¹³⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 92.

2.2.2. Le rapport au père

Le mythe de Theuth relaté par Socrate présente l'écriture comme un cadeau offert au roi Thamous. Derrida remarque alors qu'elle reçoit sa valeur du roi, et non d'elle-même¹⁴⁰. Or, le *pharmakon* qu'est l'écriture surgit comme extérieure au roi. Le roi ne sait pas écrire. Comme le signale Derrida, « il n'a pas besoin d'écrire. Il parle, il dit, il dicte et sa parole suffit. Qu'un scribe de son secrétariat y ajoute ou non le supplément d'une transcription, cette consignation est par essence secondaire. »¹⁴¹ La subordination de l'écriture au père est posée d'emblée, car le roi se comporte ici comme un père. Pour Derrida, il apparaît que « le père suspecte et surveille toujours l'écriture. »¹⁴² Le *logos* est ainsi associé au père chez Platon, mais aussi dans toute la métaphysique occidentale¹⁴³. Cependant, il faut préciser que le *logos* n'est pas le père. Pour Derrida, il vaut mieux écrire que « l'origine du logos est *son père* », ou encore que, « sans son père, il n'est plus, précisément, qu'une écriture. »¹⁴⁴ D'un côté, le *logos* est fils du père. De l'autre, l'écriture est sans son père. En effet, Socrate affirme clairement que le discours écrit a besoin de l'assistance paternelle pour pouvoir s'expliquer¹⁴⁵. Or, pour Derrida, il n'y a pas seulement ici un constat, mais une accusation de Platon qui est l'accusation de parricide. L'écriture est dénoncée comme supprimant le père. À l'inverse, les discours oraux (*logoi*) sont des fils fidèles et dépendants de leur père. Par conséquent, Derrida remarque que, dans les textes platoniciens, le *logos* est un organisme vivant (*zôon*). Il est vivant, engendré par un père vivant. De ce fait, il doit respecter les lois de la vie, et en particulier il doit avoir un commencement et une fin. Cela est très clair pour Socrate¹⁴⁶. Or, Derrida souligne de nouveau que le discours oral est dépendant de son père. Il écrit que « le discours parlé se comporte comme une personne assistée dans son origine et présente dans son propre » ; en définitive, « comme toute personne, le *logos-zôon* a un père. »¹⁴⁷ Le *logos* a donc un père. Derrida poursuit l'analyse de cette affirmation.

¹⁴⁰ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 94.

¹⁴¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 94.

¹⁴² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 94.

¹⁴³ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 95.

¹⁴⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 95.

¹⁴⁵ Cf. PLATON, *Phèdre*, 275 e : « Que d'autre part il s'élève à son sujet [le discours écrit] des voix discordantes et qu'il soit injustement dédaigné, il a toujours besoin de l'assistance de son père : à lui seul, en effet, il n'est capable, ni de se défendre, ni de s'assister lui-même. »

¹⁴⁶ Cf. PLATON, *Phèdre*, 264 a : « Il est bien loin, ce me semble, de faire ce que nous cherchons, cet homme qui ne prend même pas le sujet par le commencement, mais plutôt par la fin, s'essayant à en faire la traversée en nageant sur le dos à reculons ! et qui commence par ce que l'amoureux, quand il en aurait déjà fini, dirait au bien-aimé ! »

¹⁴⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 99.

Tout d'abord, Derrida met en évidence l'absence de métaphore dans l'emploi du mot « père ». La métaphore du père pour désigner la source du *logos* n'en est pas une. En effet, il n'y a pas de père en dehors du langage. Il n'y a pas de père sans *logos*. « Le père, écrit Derrida, n'est pas le générateur, le procréateur "réel" avant et hors de tout rapport de langage. »¹⁴⁸ Seul le vivant-parlant donne à son origine le nom de « père ». Derrida renverse donc le rapport métaphorique : il ne faut « pas demander si un *logos* peut avoir un père mais comprendre que ce dont le père se prétend le père ne peut aller sans la possibilité essentielle du *logos*. »¹⁴⁹ C'est un premier élément dans l'association du *logos* au pouvoir paternel.

Une étape supplémentaire intervient dans l'analyse derridienne de cette association. En grec, « père » se dit « *pater* ». Or, ce mot signifie également « chef », « capital » ou « bien ». Pour Derrida, il faut donc associer le père au bien et au capital, et cela permet de mieux comprendre Platon. Il estime ainsi que, si le *logos* n'est pas le père, mais dépendant du père, c'est en raison de l'obsession platonicienne de l'impossibilité de regarder en face ce père, ce bien, ce capital. Selon Derrida, ce dernier est « la source cachée, illuminante et aveuglante, du *logos*. »¹⁵⁰ La source du langage est donc inaccessible, car « on ne peut parler de ce qui permet de parler »¹⁵¹. En conséquence, on ne peut pas rendre compte du capital ou du chef, mais seulement des intérêts ou des rejetons. Or, comme la source est absente ou invisible, elle nécessite sans cesse d'être suppléée. De là naît le recours au *logos*. Pour Derrida, il se révèle nécessaire « à cause de la peur d'être aveuglé par l'intuition directe de la face du père »¹⁵². Derrida affirme donc que, chez Platon, le recours au *logos* est nécessaire à cause du caractère aveuglant du soleil. Le soleil ne peut être regardé en face, pas même lorsqu'il est absent, c'est-à-dire en cas d'éclipse. Par conséquent, dans la philosophie platonicienne, « le *logos* est (...) la *ressource*, il faut *se tourner* vers lui »¹⁵³. Cette nécessité s'origine dans la dangerosité du soleil, c'est-à-dire dans la dangerosité de la source. Il faut une ressource seconde.

¹⁴⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 99.

¹⁴⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 100.

¹⁵⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 102.

¹⁵¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 102.

¹⁵² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 103.

¹⁵³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 104.

2.2.3. L'écriture, parole seconde dans la mythologie égyptienne

En premier lieu, nous devons réaffirmer que la lecture derridienne de *Phèdre* de Platon ne s'appuie pas sur l'intention du philosophe grec. Elle prend le texte du *Phèdre* comme un texte. Pour Derrida, Platon conforme son dialogue à des lois de structure qui lui échappent¹⁵⁴. Ainsi, il importe peu à Derrida de s'intéresser aux liens chronologiques qui unissent le mythe égyptien de Thot et le mythe platonicien de Theuth. En revanche, il estime qu'il est pertinent de s'intéresser aux deux figures, en ce qu'elles présentent des lois de structure similaires. L'étude derridienne aboutit au constat que Theuth et Thot sont des dieux seconds. S'agissant de Thot, cela est très clair dans la mythologie égyptienne. Il est un dieu engendré. Il est le fils du dieu créateur Amon-Rê. Ce dernier représente l'origine, une origine sans origine. En effet, il est à la fois né de l'œuf, et l'origine de l'œuf. Thot est subordonné à ce dieu. Il est l'interprète de ce dieu-soleil. Comme son homologue Hermès, il tient le rôle du dieu-messager. Il est l'interprète d'une pensée déjà formée. En ce sens, Derrida écrit que « la langue dont on le rend dépositaire et secrétaire ne fait que représenter, pour en transmettre le message, une pensée divine déjà formée, un dessein arrêté. Le message n'est pas, représente seulement le moment absolument créateur. C'est une parole seconde et secondaire. »¹⁵⁵

Thot est donc le dieu du langage second. Selon l'étude de Derrida, il est également le dieu de la différence linguistique. Il opère la différence entre les langues. Pour Derrida, Thot ne peut donc « devenir le dieu de la parole créatrice que par substitution métonymique, par déplacement historique et parfois par subversion violente. »¹⁵⁶ De glissement en glissement, Thot apparaît ainsi comme le substitut de Rê. Derrida en déduit alors que la lune apparaît comme le substitut du soleil, ou l'écriture celui de la parole. Or, puisque l'origine est inaccessible, il considère que cette substitution s'opère comme un « pur jeu de traces et de suppléments ou, si l'on veut encore, dans l'ordre du pur signifiant qu'aucune réalité, qu'aucune référence absolument extérieure, qu'aucun signifié transcendant ne viennent border, limiter, contrôler »¹⁵⁷. Cette substitution n'est pas logique ; elle est un jeu de traces et de suppléments. Du reste, selon lui, ce jeu de traces se retrouve également dans le rôle joué par Thot dans le récit de la mort d'Osiris, son frère¹⁵⁸. Durant le règne d'Osiris, Thot a inventé l'écriture. Puis il

¹⁵⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 105.

¹⁵⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 109.

¹⁵⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 110.

¹⁵⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 110-111.

¹⁵⁸ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 111-112.

s'allie avec Seth qui veut tuer Osiris. Ensuite, il guérit Seth et Horus, fils d'Osiris. Enfin, il se retourne contre Seth lors du procès en affirmant que la parole d'Osiris est la vraie. Pour Derrida, il faut en conclure que Thot – qui est bien associé à l'écriture – supplée la parole d'Osiris en la doublant. Il est son double, presque semblable. Derrida écrit ainsi que,

suppléant capable de doubler le roi, le père, le soleil, la parole, ne s'en distinguant que comme son représentant, son masque, sa répétition, Thot pouvait aussi naturellement le supplanter totalement et s'approprier tous ses attributs. Il s'ajoute comme l'attribut essentiel de ce à quoi il s'ajoute et dont il ne se distingue par presque rien. Il n'est différent de la parole ou de la lumière divine que comme le révélant du révélé. À peine.¹⁵⁹

En d'autres termes, Thot remplace le roi-soleil (Osiris) *et* le représente. Il ne se distingue donc de lui par presque rien. Ainsi pour Derrida, le dieu de l'écriture ne se distingue par presque rien de la source illuminante. Mais ce récit nous indique également que le dieu de l'écriture est associé à la mort. Derrida en trouve d'autres signes.

Outre son rôle dans la mort d'Osiris, Derrida note que Thot est « le modèle et le patron des scribes » dans le cycle osirien¹⁶⁰. Or, il constate que ce rôle de scribe implique également d'inscrire le jugement des morts. Pour Derrida, il est donc le dieu de la mort, ce qui est également suggéré dans *Phèdre*. « On reprochera aussi, écrit-il, à l'invention du *pharmakon* de substituer le signe essoufflé à la parole vivante, de prétendre se passer du père (vivant et source de vie) du *logos*, de ne pouvoir pas plus répondre de soi qu'une sculpture ou qu'une peinture inanimée, etc. »¹⁶¹ Tout cela, selon lui, consonne avec le rôle de Thot dans la mythologie égyptienne. En effet, ce dernier préside les rites funéraires, et parfois « la place du mort revient à Thot. »¹⁶² Pour Derrida l'opposition hiérarchique apparaît presque complète. L'opposition du fils au père, du sujet au roi, de la mort à la vie, de l'écriture à la parole se complète par celle de la lune et du soleil, de l'Occident et de l'Orient, de la nuit au jour¹⁶³. Il démasque donc une opposition hiérarchique, et montre qu'elle fonctionne selon l'"alogique" de la supplémentarité.

L'"alogique" de la supplémentarité est une caractéristique de la pensée derridienne. En l'espèce, l'opposition hiérarchique qu'il manifeste fonctionne sur le mode de la supplémentarité. Cela signifie que l'opposition et la distinction ne sont pas radicales. Pour Derrida, le second (fils, sujet, mort, écriture, lune, Occident ou nuit) s'ajoute et s'oppose au premier (père, roi, vie, parole, soleil, Orient ou jour) en le remplaçant. Il peut donc écrire que

¹⁵⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 112.

¹⁶⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 113.

¹⁶¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 113-114.

¹⁶² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 114.

¹⁶³ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 114.

la figure de Thot « prend forme » et « tient sa forme de cela même à quoi elle résiste à la fois et se substitue. »¹⁶⁴ Thot, le dieu de l'écriture, se distingue du père en l'imitant et en se substituant à lui. Autrement dit, affirme-t-il, « il ne se laisse pas assigner une place fixe dans le jeu des différences. »¹⁶⁵ Il est caractérisé par « l'indétermination qui permet la substitution et le jeu »¹⁶⁶ Il est d'ailleurs l'inventeur du jeu. Comme le mot « supplément », le mot « jeu » est riche de sens dans la déconstruction derridienne. En effet, au sens habituel d'une activité ludique peut s'ajouter celui d'un écart. On dit, par exemple, qu'il y a du jeu entre deux pièces d'une machine. Il peut également désigner une prestation théâtrale. Pour Derrida, Thot est ainsi l'ambivalence elle-même. En sus de tout ce qui a été démontré, il souligne qu'il est dieu de l'arithmétique et dieu des sciences occultes. Il guérit et il met fin à la vie. Par conséquent, il s'identifie parfaitement à l'écriture-*pharmakon*.

2.2.4. L'écriture comme *pharmakon*

Derrida a longuement présenté la figure de Thot dans la mythologie égyptienne. Ayant mis en lumière son ambivalence, il la lie sans difficulté à l'écriture, qualifiée de *pharmakon* dans le mythe de Theuth. Dans la traduction de L. Robin, sur laquelle il s'appuie et que nous adoptons, *pharmakon* est traduit par « remède »¹⁶⁷. Tout en reconnaissant qu'une telle traduction n'est pas fausse, il la critique. En effet, le mot « remède » n'évoque que la dimension médicinale du *pharmakon*. Selon lui, il dit « la rationalité transparente de la science, de la technique et de la causalité thérapeutique »¹⁶⁸. *A contrario* cette traduction exclut « du texte l'appel à la vertu magique d'une force dont on maîtrise mal les effets, d'une *dunamis* toujours surprenante pour qui la voudrait manier en maître et sujet. »¹⁶⁹ Elle ne respecte donc pas assez le texte platonicien. En effet, dans celui-ci, l'écriture s'y présente comme une puissance occulte. La méfiance de Platon vis-à-vis de l'écriture rejoint ainsi celle qu'il a envers la mantique. Par ailleurs, la traduction par « remède » ne s'avère pas neutre. En traduisant *pharmakon* par « remède », on adopte le point de vue du roi, c'est-à-dire le point de vue du soleil. Ainsi, on se range du côté du roi Thamous qui rapporte que Theuth a présenté à tort l'écriture comme un

¹⁶⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 115.

¹⁶⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 115.

¹⁶⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 115.

¹⁶⁷ Cf. PLATON, *Œuvres complètes – tome IV – 3^e partie – Phèdre*, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, « Les Belles Lettres », 1983, p. 88.

¹⁶⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 120.

¹⁶⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 120.

remède. Cependant, affirme Derrida, il faut prêter attention au fait que « la réplique du roi suppose que l'efficacité du *pharmakon* puisse s'inverser : aggraver le mal au lieu d'y remédier. »¹⁷⁰ Enfin, alors que *pharmakon* signifie également « poison » dans les textes de Platon, la traduction par « remède » met fin aux jeux de mots. Cette traduction, opérée au détriment du jeu de mots, est pour Derrida révélatrice du logocentrisme issu de Platon et dominant la pensée occidentale. Par conséquent, bien que « médecine » ou « drogue » soient des traductions acceptables, il préfère cependant conserver le mot grec de *pharmakon*. Il choisit le respect du texte contre la traduction logocentrique.

À travers ses remarques sur la traduction de *pharmakon*, Derrida nous manifeste son attachement au texte. Dans son esprit, cet attachement se justifie, car le texte ne réduit ni ne supprime les différences. Il résiste à la suppression des différences qu'implique le logocentrisme. Ainsi, il estime que « la textualité étant constituée de différences et de différences de différences, elle est par nature absolument hétérogène et compose sans cesse avec les forces qui tendent à l'annuler. »¹⁷¹ Le projet de *La pharmacie de Platon* s'exprime alors en ces termes : « il faudra donc accepter, suivre et analyser la composition de ces deux forces ou de ces deux gestes »¹⁷² *La pharmacie de Platon* est la mise en lumière du jeu des forces qui tendent à supprimer la différence, c'est-à-dire la textualité. Pour lui, respecter le texte platonicien est essentiel. Cela revient à respecter une structure qui refuse de sortir de l'ambivalence. Nous comprenons donc, petit à petit, que Derrida voit dans la structure textuelle l'élément stable de la philosophie. La discussion sur la traduction de *pharmakon* l'illustre. Tout au long de *La pharmacie de Platon*, le *pharmakon* désigne cette "alogique" dans laquelle les opposés – ici, le poison et le remède – ne sont pas distincts. Ce concept-clé de la philosophie de Derrida (étant entendu qu'il récuserait ce mot de « concept »), appelé ici *pharmakon* à cause du *Phèdre*, recevra par la suite le nom d'archi-écriture. C'est pourquoi, O. Dekens écrit que « l'archi-écriture précède (mais non chronologiquement dirait Derrida) les systèmes d'opposition conceptuelle de la philosophie »¹⁷³. Par conséquent, il propose de qualifier l'archi-écriture de « quasi-transcendental »¹⁷⁴. Si le transcendantal se caractérise par un statut pré-ontologique, Derrida refuse un tel statut pour l'archi-écriture ou le *pharmakon*. Ceux-ci ne sont pas au-dessus de l'être. Dans *La pharmacie de Platon*, nous comprenons que le *pharmakon* ne

¹⁷⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 121.

¹⁷¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 122.

¹⁷² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 122.

¹⁷³ O. DEKENS, *Derrida pas à pas*, p. 196.

¹⁷⁴ Cf. O. DEKENS, *Derrida pas à pas*, p. 97.

domine pas les oppositions. Il est lui-même pris dans le tissage de la textualité. L'analyse derridienne consiste à mettre au jour l'"alogique" pharmaceutique à l'œuvre dans *Phèdre*. C'est pourquoi, il estime qu'*a contrario*, « toutes les traductions dans les langues héritières et dépositaires de la métaphysique occidentale ont donc sur le *pharmakon* un *effet d'analyse* qui le détruit violemment, le réduit à l'un de ses éléments simples en l'interprétant, paradoxalement, à partir de l'ultérieur qu'il a rendu possible. »¹⁷⁵ Le *pharmakon* doit donc être accueilli dans son ambiguïté. Il doit également être reçu dans son caractère douloureux.

À partir la lecture de l'œuvre platonicienne, Derrida considère également que « remède » est une traduction piègeuse, car le remède n'est jamais seulement bénéfique. En vérité, écrit-il, chez Platon, « il n'y a pas de remède inoffensif. »¹⁷⁶ Cette conviction est indicatrice de la philosophie platonicienne. Le remède n'est jamais inoffensif, car il est toujours douloureux, mais aussi car il est artificiel. Derrida affirme que « Platon croit à la vie naturelle et au développement normal, si l'on peut dire, de la maladie. »¹⁷⁷ Par conséquent, à cause de son caractère artificiel, le remède est « l'ennemi du vivant en général, qu'il soit sain ou malade. »¹⁷⁸ Pour Derrida, cette conception du *pharmakon* est d'importance. En effet, quand Platon l'applique à l'écriture, on en déduit que celle-ci ne guérit aucun mal. Sa capacité à soutenir la mémoire est mensongère. Pire, Platon considère qu'elle aggrave le mal. Pour Derrida, c'est le sens de la réponse de Thamous à Theuth qui déclare : « Ce n'est donc pas pour la mémoire, mais pour la remémoration que tu as découvert un remède. »¹⁷⁹ Nous savons que, pour Platon, l'écriture-*pharmakon* ne consolide pas la mémoire vivante, mais sert seulement la remémoration. Derrida en conclut qu'elle aggrave l'oubli. C'est pourquoi il écrit qu'au lieu de « produire le positif et annuler le négatif [elle] ne fait que *déplacer* et à la fois *multiplier* les effets du négatif »¹⁸⁰. Pour mieux pénétrer dans l'analyse derridienne, il faut encore rappeler que le *pharmakon* n'est pas un concept à la manière logocentrique, mais plutôt un signe. Derrida écrit ainsi : « Nous disons bien le *signe pharmakon*, voulant marquer par là qu'il s'agit *indissociablement* d'un signifiant et d'un concept signifié. »¹⁸¹ Ce *signe pharmakon* échappe précisément à la logique platonicienne, en ce qu'il unit signifiant et signifié.

¹⁷⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 122.

¹⁷⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 123.

¹⁷⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 123.

¹⁷⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 124.

¹⁷⁹ PLATON, *Œuvres complètes – tome IV – 3^e partie – Phèdre*, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, « Les Belles Lettres », 1983, 275 a, p. 88.

¹⁸⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 124.

¹⁸¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 124.

Après avoir établi cela, Derrida analyse directement la réponse de Thamous à Theuth qui lui propose l'écriture. Pour Derrida, cette réponse témoigne d'abord du désir du premier de maîtriser le *pharmakon*. En affirmant que l'écriture produira en définitive l'inverse de ce qu'elle promettait, Thamous admet que sa puissance est ambiguë, et il veut sortir de l'ambiguïté. Il veut trancher entre le caractère bénéfique de l'écriture et son caractère néfaste : elle n'est bénéfique qu'en apparence, mais néfaste en réalité. Il est la référence logocentrique, et sert la pensée platonicienne. Selon Derrida, la preuve en vient dès lors qu'on étudie les autres emplois du mot *pharmakon* par Platon¹⁸². Dans le *Timée*, de la même manière, le *pharmakon* est bénéfique seulement en apparence. En revanche, dans le *Philèbe* et le *Protagoras*, le *pharmakon* paraît mauvais et s'avère bénéfique. Il y a donc, estime Derrida, une mauvaise ambiguïté dans le cas de l'écriture. Par la bouche de Thamous, Platon tente de la maîtriser. Comme le note Derrida, pour Platon, les valeurs bien/mal, vrai/faux, essence/apparence, dedans/dehors s'opposent, car elles sont extérieures les unes aux autres¹⁸³. Mais le philosophe français veut échapper au logocentrisme de Platon. Il formule la proposition d'une autre philosophie. « Et si l'on en venait, écrit-il, à penser que quelque chose comme le *pharmakon* – ou l'écriture –, loin d'être dominé par ces oppositions, en ouvre la possibilité sans s'y laisser comprendre »¹⁸⁴. Ainsi, le *pharmakon* est, pour lui, la condition de possibilité des différences, et ne devrait pas être sorti de son ambiguïté. Il affirme donc que l'écriture, comme *pharmakon*, « ne se laisse pas subsumer sous les concepts qui à partir d'elle se décident »¹⁸⁵. Le commentaire de *Phèdre* de Platon devient la proposition d'un regard philosophique différent. À ce point du commentaire, il propose une courte halte pour expliquer de nouveau son projet¹⁸⁶.

Tout d'abord, dans l'esprit de Derrida, *La pharmacie de Platon* n'est pas la proposition inverse de celle de Platon, à savoir faire primer l'écriture sur l'oral. Il n'est pas non plus question de l'« envoyer promener ». Ces deux positions demeureraient dans la logique platonicienne. Le projet de Derrida dans *La pharmacie de Platon* se veut autre. Dans une première approche, le philosophe français parle d'excès. Il souligne que les modèles de lecture classique sont « excédés ». Peu après, il interroge ce terme d'excès et propose celui de déplacement. Son « explication avec Platon » consiste en un déplacement. Il s'agit, écrit-il, d'un « déplacement fonctionnel qui intéresse moins des identités conceptuelles signifiées que des différences (et

¹⁸² Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 128.

¹⁸³ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 128.

¹⁸⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 128.

¹⁸⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 128.

¹⁸⁶ Voir pour l'ensemble de cette analyse : J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 129.

nous le verrons, des « simulacres »). »¹⁸⁷ La lecture-écriture de *Phèdre* par Derrida ne consiste donc pas en un débat de concepts. Elle prétend être un autre regard sur le texte. Elle consiste en un déplacement du point d'attention de l'esprit. Il « faut » passer de la vision logocentrique à la perception du jeu des différences. Après cette halte, Derrida poursuit son analyse.

Peut-on encore préciser en quoi l'écriture est un *pharmakon* ? Oui, selon Derrida, si on explicite pourquoi elle est néfaste¹⁸⁸. Chez Platon, assure-t-il, l'écriture produit un effet néfaste parce qu'elle est extérieure au vivant. Cela est évident dans l'inscription sur une tablette. Elle est extérieure au vivant au sens précis où elle ne repose pas sur le vivant. Ainsi, elle ne suppose pas la mémoire de celui qui a écrit. Les caractères écrits demeurent, même si celui qui les a écrits les a oubliés, ou même s'il est mort. Sa collusion avec la mort constitue une preuve supplémentaire de son statut de *pharmakon*. L'écriture n'est pas de l'ordre du vivant. C'est pourquoi elle est dangereuse. Elle porte atteinte à la mémoire vivante. De ce point de vue, Derrida écrit que, « si l'on croit donc le roi sur parole, c'est cette vie de la mémoire que le *pharmakon* de l'écriture viendrait hypnotiser : la fascinant, la faisant sortir alors de soi et la mettant en sommeil dans le monument. »¹⁸⁹ Autrement dit, la mémoire s'appuiera sur la permanence des caractères écrits, et elle sombrera dans l'oubli. Or, pour Derrida, sachant que l'oubli se dit *lèthè* en grec, c'est la vérité (*aletheia*) qui est menacée par l'écriture. L'écriture est dangereuse parce qu'elle menace l'accès à la vérité. L'écriture, écrit-il, « du moins tant qu'elle rend les "âmes oublieuses", nous tourne du côté de l'inanimé et du non-savoir. »¹⁹⁰ Cependant, il ne faut pas aller trop vite, et se tromper sur la thèse derridienne. Si l'écriture menace la vie et la vérité, pour lui elle n'est cependant pas la mort et la non-vérité. En effet, écrit-il, « elle se joue dans le simulacre. »¹⁹¹ Elle est une parodie de la mémoire, du savoir, de la vérité, etc. De ce fait, les sophistes, hommes d'écriture, seront appelés *doxosophoi* (soi-disant savants). Ils se caractérisent par leur simulacre de savoir. Ils donnent l'image de ceux qui savent. Il en est de même, explique Derrida, de l'écriture. Celle-ci renforce l'*hypomnesis* (la remémoration) et non la *mnémè* (la mémoire). C'est pourquoi il affirme qu'elle est « étrangère à la vraie science, à l'anamnèse en son mouvement proprement psychique, à la vérité dans le processus de sa (de la) présentation, à la dialectique. L'écriture peut seulement les *mimer*. »¹⁹² Nous comprenons alors à quel déplacement conduit Derrida. La science (*epistémè*) n'est pas

¹⁸⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 129.

¹⁸⁸ Voir J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 129-130.

¹⁸⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 130.

¹⁹⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 131.

¹⁹¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 131.

¹⁹² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 133.

mise de côté par la vertu de l'écriture¹⁹³. Selon Derrida, elle est déplacée « dans un tout autre champ, où l'on pourra encore, mais seulement, "mimer le savoir absolu" selon le mot de Bataille »¹⁹⁴.

Un tel regard porté sur Platon produit immédiatement une conséquence très importante. Désormais, la différence entre le platonisme et la sophistique n'est pas nette. Selon Derrida, la critique platonicienne faite à l'écriture emprunte à la sophistique. Avec ironie, il demande : « Exercer la mémoire, au lieu de confier des traces au dehors, n'est-ce pas la recommandation impérieuse et classique des sophistes ? »¹⁹⁵ Alors, où se situe la différence entre platonisme et sophistique ? Entre dialectique et rhétorique ? Pour Derrida, deux conceptions de la mémoire s'opposent alors qu'elles sont toutes deux nécessaires. Platon reproche à la sophistique de renoncer à la mémoire vive en faveur d'une mémoire mécanique et passive. C'est pourquoi Derrida explique que « la limite (entre le dedans et le dehors, le vivant et le non-vivant) ne sépare pas simplement la parole et l'écriture mais la mémoire comme dévoilement (re)produisant la présence et la re-mémoration comme répétition du monument : la vérité et son signe, l'étant et le type. »¹⁹⁶ Certes, les sophistes valorisent la mémoire plutôt que les traces écrites. Cependant, pour Platon, il ne s'agit pas de la mémoire dans sa fonction de dévoilement de la vérité. Platon valorise la mémoire pleine, qui n'a pas besoin de la remémoration. Platon valorise la vérité et non son signe, l'étant et non le type. Dans un premier temps, nous avons compris que l'écriture était extérieure à la mémoire psychique. Nous avons donc pu croire que la critique de l'écriture reposait sur son caractère extérieur, sur son appartenance à la *phusis* (la nature). Le passage par la sophistique nous révèle qu'il n'en est rien. La mémoire valorisée par les sophistes est bien psychique. Elle ne convient cependant pas à Platon, bien qu'elle ne soit pas essentiellement différente. Pour Derrida, en réalité, Platon reproche aux sophistes de contaminer la *mnémè* par l'*hypomnesis*. Ils entretiennent une mémoire déjà contaminée par le dehors, l'*hypomnesis*, qui est le premier suppléant de la *mnémè*¹⁹⁷. Selon Derrida, la critique de Platon de l'écriture s'explique donc par son refus du supplément. Il l'explique clairement lorsqu'il écrit : « Mais ce dont rêve Platon, c'est d'une mémoire sans signe. C'est-à-dire sans supplément. *Mnémè* sans *hypomnesis*, sans *pharmakon*. »¹⁹⁸

¹⁹³ Nous conservons la translittération du grec adoptée par Derrida.

¹⁹⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 134.

¹⁹⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 135.

¹⁹⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 135.

¹⁹⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 135.

¹⁹⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 135.

En dissertant longuement sur la traduction de *pharmakon* par « remède », Derrida a manifesté le logocentrisme occidental. Ce dernier consiste à refuser l'ambiguïté, et à valoriser les distinctions claires. Cependant, la préférence de Derrida pour le texte grec original permet d'accueillir le *pharmakon* dans son ambiguïté et son caractère douloureux. Il devient alors le « concept-clé » de la philosophie derridienne, comme l'indique le titre du texte « *La pharmacie de Platon* ». Dans ce texte, il dévoile l'ambiguïté pharmaceutique de l'écriture, et le fait qu'elle précède toute pensée logique. Par conséquent, il explique le rejet de l'écriture à partir de la menace qu'elle représente pour la recherche de la vérité. Ainsi, Derrida estime qu'en réalité, le platonisme et la sophistique se différencient à peine. Platon privilégie la mémoire, mais les sophistes font de même. Platon ne refuse la sophistique qu'en raison de sa préférence pour la mémoire vive. Il défend la mémoire pure, c'est-à-dire la mémoire protégée de tout supplément extérieur. Comme Derrida l'a écrit, Platon rêve de la « mémoire sans signe ». Platon refuse le supplément. Il refuse d'être supplémenté par les sophistes. Il combat l'"alogique" de l'être à laquelle il ne peut pas échapper.

2.2.5. Le refus platonicien du supplément

Pourquoi Platon refuse-t-il le supplément ? Dans la démonstration derridienne, le supplément n'est pas un étant ni un non-étant. Sa dangerosité provient de cela. « Son glissement, écrit Derrida, le dérobe à l'alternative simple de la présence et de l'absence. »¹⁹⁹ Il prétend ainsi se faire passer pour l'original. Or, selon Derrida, dans le mouvement de la supplémentarité, la reproduction est inéluctable. Un supplément de supplément est « nécessaire » puisque, chez Platon, l'*eidos* est un idéal susceptible d'être répété. Derrida estime donc que Platon perçoit l'écriture comme dangereuse parce qu'elle entraîne au redoublement sans fin²⁰⁰. Ainsi, il souligne que l'aspect de redoublement de l'écriture est évident dans le cas de l'écriture phonique. Le signe graphique est clairement la reproduction du signe phonique. D'après Derrida, l'écriture est donc, pour Platon, une menace de mort. Il remarque que, si le signifiant phonique se tient « dans la présence vivante de *mnémè* », « le signifiant graphique, qui le reproduit ou l'imité, s'en éloigne d'un degré, tombe hors de la vie, entraîne celle-ci hors d'elle-même et la met en sommeil dans son double typé. »²⁰¹ Selon Derrida, ici s'explique la

¹⁹⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 136.

²⁰⁰ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 136.

²⁰¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 136.

préférence platonicienne pour la parole. L'écriture ne peut être bénéfique pour la *mnémè*, la mémoire vive. Bien au contraire, étant extérieure et relevant de la *physis*, elle lui porte atteinte. Ainsi, pour Derrida, le constat est sans appel : « Platon maintient l'extériorité de l'écriture et son pouvoir de pénétration maléfique, capable d'affecter ou d'infecter le plus profond. »²⁰² Autrement dit, Platon refuse l'écriture, car il la considère comme une extériorité menaçant l'intériorité de l'oral. Comment une telle menace peut-elle s'expliquer ?

Pour donner sens à cette étrange affirmation du caractère extérieur de l'écriture néanmoins capable d'atteindre le plus intérieur, Derrida fait appel au raisonnement du chaudron, proposé par Sigmund Freud dans *La science des rêves*²⁰³. Le raisonnement freudien est le suivant :

1. Le chaudron que je vous rends est neuf. 2. Les trous y étaient déjà quand vous me l'avez prêté. 3. Vous ne m'avez d'ailleurs jamais prêté de chaudron.

En reproduisant ce raisonnement, Derrida exprime le rapport entre l'écriture, la mémoire et la parole par ces mots :

1. L'écriture est rigoureusement extérieure et inférieure à la mémoire et à la parole vives, qui en sont donc intactes. 2. Elle leur est nuisible parce qu'elle les endort et les infecte dans leur vie même qui serait intacte sans elle. Il n'y aurait pas de trous de mémoire et de parole sans l'écriture. 3. D'ailleurs, si on a fait appel à l'hypomnésie et à l'écriture, ce n'est pas pour leur valeur propre, c'est parce que la mémoire vivante est finie, qu'elle avait déjà des trous avant même que l'écriture n'y laisse ses traces. L'écriture n'a aucun effet sur la mémoire.²⁰⁴

Pour Derrida, « l'opposition entre *mnémè* et *hypomnesis* commanderait donc le sens de l'écriture. »²⁰⁵ Plus encore, dans cette distinction et cette opposition, se joue la définition même de la philosophie. Si, dans ces deux cas, il est question de répétition, une distinction doit être opérée entre les deux. Dans celui de la *mnémè*, mise en œuvre dans la dialectique, il s'agit de la répétition de l'*eidos*. Dans la mémoire et la parole vives advient alors la vérité. Dans le cas de l'*hypomnesis*, mise en œuvre dans la sophistique, il s'agit de la répétition du signifiant sans le soutien d'une âme vivante pour l'assister²⁰⁶. Dans l'hypomnésie et l'écriture n'advient pas la vérité. C'est la caractéristique de la sophistique. La distinction entre la sophistique et la

²⁰² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 137.

²⁰³ Pour une édition récente, voir S. FREUD, *L'interprétation du rêve*, trad. par J.-P. LEFEBVRE, Paris, Seuil, 2010, p. 158.

²⁰⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 137-138.

²⁰⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 138.

²⁰⁶ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 138.

dialectique correspond donc à la distinction entre le signifiant et le signifié²⁰⁷. La première ne donne accès qu'au signifiant. La seconde mène jusqu'au signifié. Telle est la philosophie platonicienne pour Derrida, et cet aspect est problématique. En effet, estime-t-il, Platon détermine lui-même ce qu'est la philosophie en déterminant son autre²⁰⁸. Il ajoute que les moyens qu'il utilise pour critiquer l'écriture en témoignent.

Dans *Phèdre*, pour critiquer l'écriture, Platon a recours à Isocrate et Alcidas. Or, Derrida s'interroge sur ce recours à des sophistes. Il note que Platon « imite les imitateurs pour restaurer la vérité de ce qu'ils imitent : la vérité elle-même. »²⁰⁹ De même, Platon a recours à l'écriture pour critiquer l'écriture. Il estime que le type (*tupos*) requiert la répétition du même, ce qui rend l'écriture impuissante à communiquer l'*eidos*. Autrement dit, il définit le type – donc l'écriture – à partir de la critique même qu'il lui adresse. Ce sont bien les arguments des rhéteurs sophistes, Alcidas et Isocrate. Ceux-ci estiment qu'à la différence du *logos* vivant, l'écrit est incapable de s'adapter. Ils reprochent à l'écriture d'être une répétition sans vie. Selon la formule de Derrida, ils lui reprochent « son impuissance essoufflée »²¹⁰. Donc, le discours vivant est préférable à l'écrit. Cependant, ils se distinguent de Platon en considérant, non pas que l'écrit est néfaste pour la mémoire, mais que le discours vivant est un *pharmakon* plus efficace. Ils reconnaissent la puissance de persuasion du *logos*²¹¹. Gorgias en particulier opère l'analogie entre la puissance de persuasion du *logos* sur l'âme et la puissance de la drogue (*pharmakon*) sur le corps²¹². Dès lors, Derrida s'interroge sur le caractère pharmaceutique du discours socratique. Au fond, se demande-t-il, Socrate se différencie-t-il fondamentalement des sophistes ? C'est l'objet du cinquième paragraphe de *La pharmacie de Platon*, intitulé *Le pharmakeus*²¹³.

Pharmakeus désigne le magicien, le sorcier voire l'empoisonneur²¹⁴. Autrement dit, il s'agit du maître du *pharmakon*. Or, Derrida remarque que la prophétesse Diotime donne ce nom de *pharmakeus* à *Érôs*. Et il ajoute que, dans *Le Banquet*, Socrate lui-même est reconnaissable dans la description d'*Érôs*²¹⁵. Dans le même *Banquet*, Agathon reproche également à Socrate

²⁰⁷ Sur la distinction entre signifiant et signifié, voir notamment F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995, p. 99.

²⁰⁸ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 139.

²⁰⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 139.

²¹⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 142.

²¹¹ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 144.

²¹² Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 144-145.

²¹³ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 145-148.

²¹⁴ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 145.

²¹⁵ Cf. PLATON, *Le Banquet*, 203 c d e.

de l'ensorceler²¹⁶. Plus loin encore, la parole de Socrate est décrite comme une morsure de vipère²¹⁷. Enfin, et Derrida y reviendra, Socrate est accusé d'être un *pharmakeus*, puis arrêté et mis à mort pour cette raison. Par conséquent, pour Derrida, Socrate manie le *pharmakon* tout comme les sophistes. Leur différence est donc minime. Derrida affirme ainsi que

[l'ironie socratique] ne consiste pas à démonter l'assurance charlatanesque d'un *pharmakeus* depuis l'instance obstinée d'une raison transparente et d'un *logos* innocent. L'ironie socratique précipite un *pharmakon* au contact d'un autre *pharmakon*. Plutôt, elle renverse le pouvoir et retourne la surface du *pharmakon*. Prenant ainsi effet, acte et date, en le *classant*, de ce que le propre du *pharmakon* consiste en une certaine inconsistance, une certaine impropriété, cette non-identité à soi lui permettant toujours d'être contre soi retourné.²¹⁸

Par conséquent, Derrida interprète l'ironie socratique comme une œuvre de retournement pharmaceutique. Il n'y a pas de vérité à laquelle Socrate conduirait. Il n'y a qu'un jeu pharmaceutique. Comme un sophiste, Socrate peut renverser la discussion parce que le propre du *pharmakon* est d'être souple. Pour Derrida, Socrate dispose simplement d'un moyen particulier pour opérer ce retournement, et ce moyen caractérise la philosophie de Platon. Il ouvre la seconde partie de *La pharmacie de Platon* par cet élément-clé rendant possible le retournement socratique. Il définit la dialectique comme une acceptation de la mort.

2.2.6. La dialectique comme acceptation de la mort

Socrate est un *pharmakeus*, mais il y a une différence entre le *pharmakon* socratique, qu'est la dialectique, et celui de la sophistique. Elle réside dans l'attitude de Socrate qui refuse le savoir comme puissance. Il offre l'*aletheia* et l'*epistémè* à condition de consentir à la mort²¹⁹. D'un côté, le *pharmakon* sophistique joue sur la peur de la mort. De l'autre, la dialectique socratique exorcise la peur de la mort. Selon les termes de Derrida, « l'inversion dialectique [par Socrate] du *pharmakon* ou du dangereux supplément rend donc la mort à la fois acceptable et nulle. »²²⁰ La dialectique est la répétition de la vérité de l'*eidos*. Or, l'*eidos* est ce qui peut être répété identiquement de sorte que la dialectique socratique est la soumission à la loi du même. Dit autrement, dans l'inversion dialectique, l'âme se soumet au bien, au père, au roi, au chef, au capital, au soleil, tous invisibles : elle se soumet à la loi du même. Ainsi, la dialectique

²¹⁶ Cf. PLATON, *Le Banquet*, 194 a.

²¹⁷ PLATON, *Le Banquet*, 217-218.

²¹⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 148.

²¹⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 149.

²²⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 152.

supprime la différence, et accepte la mort. Elle est un consentement à la mort. D'ailleurs, selon Derrida, une confirmation de cette loi apparaît dans la mort de Socrate. C'est au nom de la loi et de la règle qu'il accepte d'être mis à mort.

La dialectique socratique est donc un retournement de type pharmaceutique. Elle est *pharmakon*. Elle est un antidote. En ce sens, Derrida écrit que « la philosophie [selon Socrate] oppose donc à son autre cette transmutation de la drogue en remède, du poison en contre-poison »²²¹ Or, cela est possible parce que le *pharmakon* est à la fois poison et remède, poison pouvant devenir remède ou remède pouvant devenir poison. Il se caractérise par cette instabilité. Derrida explique précisément que, « l'"essence" du *pharmakon*, c'est que n'ayant pas d'essence stable, ni de caractère "propre", il n'est, en aucun sens de ce mot (métaphysique, physique, chimique, alchimique) une *substance*. Le *pharmakon* n'a aucune identité idéale, il est anéidétique, et d'abord parce qu'il n'est pas monoéidétique »²²². Il faut plutôt considérer, poursuit-il, qu'il est « le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, et l'opposition entre l'eidos et son autre »²²³. Par conséquent, le *pharmakon* suppose un jeu et un mouvement permanent. En lui, les opposés sont renvoyés l'un à l'autre. Or, le projet de Platon consiste à tenter d'arrêter ce jeu et ce mouvement pour obtenir des différences stables. Pour Derrida, la dialectique socratique mise en avant par Platon est donc un choix de l'identique, et une acceptation de la mort. La philosophie platonicienne tente d'établir le stable, en opposant les opposés. Par conséquent, Derrida estime qu'elle reste également prisonnière de l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur.

2.2.7. Au-delà de la différence entre l'intérieur et l'extérieur

Prolongeant sa recherche dans le champ sémantique du *pharmakon*, Derrida s'intéresse au mot *pharmakos* dans le sixième paragraphe de *La pharmacie de Platon*²²⁴. Ce mot est synonyme de *pharmakeus*. Il désigne donc le sorcier, l'empoisonneur ou le magicien. Cependant, il découvre qu'il a été utilisé dans la culture grecque pour désigner des personnages expulsés de la cité et mis à mort pour la préserver du mal²²⁵. Cette figure du *pharmakos* le conduit alors à évoquer le traitement pharmaceutique de l'opposition entre le dehors et le

²²¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 156.

²²² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 156.

²²³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 156 (C'est nous qui soulignons).

²²⁴ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 159-167.

²²⁵ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 162-165.

dedans, entre l'intérieur et l'extérieur. Dans l'ironie socratique, bon remède, la stabilité du dedans est bousculée par une intervention du dehors. Cependant, nous avons vu qu'elle critique tout supplément en raison de son extériorité, comme son rejet de l'écriture l'explique. Pour Socrate, estime Derrida, le *logos-zôon* (le *logos* est un corps vivant) cherche à se guérir du *pharmakon* en remettant le dehors à sa place²²⁶. Il y a là une condition pour que l'identité de soi à soi soit assurée. Mais, remarque Derrida, cette quête d'identité opérée par la dialectique se réalise par un traitement pharmaceutique. Ainsi, elle a recours à cela même qui est chassé et mis dehors pour préserver son intériorité. Le texte même de *Phèdre* en témoigne.

Le mot *pharmakos*, désignant celui qui est issu de la cité et expulsé de celle-ci, n'est pas *présent* dans les écrits de Platon. Mais Derrida se demande si une telle formule a un sens. N'est-elle pas prisonnière d'une opposition radicale entre la présence et l'absence ? Derrida en est convaincu, et il l'exprime en ces termes :

Mais que veut dire ici *absent* ou *présent* ? Comme tout texte, celui de « Platon » ne pouvait pas ne pas être en rapport, de manière au moins virtuelle, dynamique, latérale, avec tous les mots composant le système de la langue grecque. Des forces d'association unissent, à des distances, avec une force et selon des voies diverses, les mots « effectivement présents » dans un discours à tous les autres mots du système lexical, qu'ils apparaissent ou non comme « mots », c'est-à-dire comme unités verbales relatives dans un tel discours.²²⁷

Pour Derrida, il y a donc des jeux de significations qui précèdent et dépassent les intentions de l'auteur. Selon lui, en raison de ces jeux, il est légitime de s'intéresser au mot *pharmakos* bien qu'il soit « absent » ou « extérieur » au texte platonicien. La figure du *pharmakos*, et la cérémonie autour de lui, permettent précisément d'aborder la limite entre le dedans et le dehors. Derrida note que, par l'expulsion du *pharmakos* et les rites violents qu'il subit, la cité cherche à reconstituer son unité. Le *pharmakos* représente donc le mal introduit de l'extérieur dans la cité, et qui doit être rejeté à l'extérieur. Néanmoins, il est choisi au sein même de la cité, parfois même il était parfois pris parmi des individus spécialement entretenus par la cité à ses frais. Par conséquent, selon Derrida, le *pharmakos* se situe à la limite entre le dedans et le dehors. Il écrit ainsi que « la cérémonie du *pharmakos* se joue donc à la limite du dedans et du dehors qu'elle a pour fonction de tracer et de retracer sans cesse. »²²⁸ Enfin, il ajoute qu'à Athènes, la décision de l'expulsion était souvent répétée, notamment chaque année à date fixe. Or, la date de cette expulsion se trouve être celle de la naissance de Socrate, le sixième jour des Thargélies. Pour Derrida, dès lors que Socrate lui-même a été mis à mort pour le bien de la cité,

²²⁶ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 159.

²²⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 161.

²²⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 166.

il participe au processus du *pharmakos*. Derrida en déduit que la cérémonie du *pharmakos* témoigne de l'absence de limite claire entre l'intérieur et l'extérieur. Cette cérémonie exprime la nécessité pour le corps de la cité de protéger son intériorité en expulsant régulièrement le mal, mais ce mal apparaît comme intérieur et extérieur à la cité. C'est pourquoi Derrida s'intéresse au mot *pharmakos* qui est à la fois absent et présent, extérieur et intérieur au texte de *Phèdre*. Il montre qu'il existe un au-delà de l'intérieur et de l'extérieur. Au-delà d'une séparation claire et distincte entre les deux, Derrida remarque que l'ironie socratique se contente d'expulser à l'extérieur ce qui est déjà à l'intérieur. Il y trouve un indice supplémentaire de la fausse opposition platonicienne entre écriture et parole. Cette opposition est aussi battue en brèche par l'interprétation derridienne du rapprochement de l'écriture avec la peinture.

2.2.8. Écriture et peinture : l'illusion de la vie

Dans la critique de l'écriture menée dans *Phèdre*, Derrida retrouve les éléments caractéristiques du *pharmakos*, c'est-à-dire « le mal et la mort, la répétition et l'exclusion. »²²⁹ Selon Derrida, la première critique de Platon au sujet de l'écriture qu'il met dans la bouche de Thamouss concerne son inefficacité à dévoiler la vérité. Il rappelle que, pour Socrate, l'écrit ne produit aucune vérité, car il ne donne qu'une vérité déjà présente. Il affirme qu'il ne procure qu'« un non-savoir par remémoration », à l'opposé du « savoir comme mémoire »²³⁰. Autrement dit, il permet de se remémorer seulement que l'âme sait déjà par anamnèse, c'est-à-dire dans la mémoire vive (*mnémè*). Il n'apporte donc qu'un non-savoir. *A contrario* rappelons que la dialectique socratique se propose de retrouver par anamnèse ce qui a été contemplé par l'âme avant sa chute dans les corps. Contre l'écriture, Socrate défend ainsi le savoir par mémoire, mais Derrida critique cette conception de la remémoration. Il estime que

l'hypomnèse, à partir de laquelle s'annonce et se laisse ici penser l'écriture, non seulement ne coïncide pas avec la mémoire, mais ne se construit que comme une dépendance de la mémoire. Et par conséquent de la présentation de la vérité. Au moment où elle est appelée à comparaître devant l'instance paternelle, l'écriture est déterminée à l'intérieur d'une problématique savoir-mémoire : elle est donc démunie de tous ses attributs et de tous ses pouvoirs de frayage. (...) L'écriture serait une pure répétition, donc une répétition morte qui peut toujours ne rien répéter ou ne pouvoir *spontanément* se répéter elle-même : c'est-à-dire aussi bien ne répéter que soi-même, la répétition creuse et délaissée.²³¹

²²⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 167.

²³⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 168.

²³¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 169.

L'interprétation derridienne de la position socratique est claire : l'écriture est inefficace parce qu'elle est tautologique. Parce qu'elle ne fait que se répéter elle-même, elle n'est pas vivante. Pour Derrida, on doit ainsi comprendre l'explication donnée à Phèdre par Socrate sur la prétendue vie des écrits lorsqu'il affirme : « on croirait que la pensée anime ce qu'ils disent ; mais qu'on leur adresse la parole avec l'intention de s'éclairer sur un de leurs dires, c'est une chose unique qu'ils se contentent de signifier, la même toujours ! »²³² Ce caractère répétitif sans vie conduit également Socrate à rapprocher l'écriture de la peinture.

D'après Socrate, peinture et écriture sont unies dans leur présomption à représenter une parole vivante. Du reste, note Derrida, la peinture se dit en grec *zoographie*, mot qui peut être littéralement traduit par « écriture du vivant ». Pour Platon, explique Derrida, la peinture est donc la représentation du vivant. De même, l'écriture phonétique s'apparente à la peinture puisque son objet est de représenter les signes de la voix vivante. Par conséquent, Platon considère que l'une et l'autre sont des techniques d'imitation. Elles ressemblent au vivant, sans être vivantes. D'après Derrida, dans la pensée de Platon, l'écriture est cependant plus dangereuse que la peinture. En effet, la peinture imite dans le silence, alors que l'écriture prétend parler. Au nom de Platon, Derrida estime qu'« elle dénature plus gravement ce qu'elle prétend imiter », car « elle inscrit dans l'espace du silence et dans le silence de l'espace le temps vivant de la voix. »²³³ Selon lui, l'écriture est chez Platon une très pâle imitation de la parole vive. Elle rend silencieuse la voix, et cela explique sa dangerosité. Pour Derrida, Platon rejette la poésie pour des raisons similaires. Elle est également une imitation dangereuse de la vérité, et en éloigne. Derrida rappelle que, dans *La République*, Platon affirme effectivement que le poète imitateur « est toujours à une distance infinie de la vérité »²³⁴. Selon lui, cet éloignement de la vérité s'explique par l'absence de *phantasme*, c'est-à-dire d'apparence. Il affirme que Platon critique l'écriture (et la poésie), car « celui qui écrit l'alphabet n'imité même plus. Sans doute aussi parce qu'il imite, en un sens, parfaitement. »²³⁵ Il considère que, dans la vision platonicienne, l'écriture phonétique est une imitation de la voix qui, l'imitant parfaitement, ne l'imité plus du tout²³⁶. Dans l'écriture, la voix est parfaitement imitée. Cependant, l'imitant parfait rend l'imité inexistant, et l'imitant parfait est totalement séparé de l'imité. Derrida explique donc que, dans la perspective platonicienne de l'imitation, il doit y avoir un défaut

²³² PLATON, *Phèdre*, 275 d cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 169.

²³³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 171.

²³⁴ PLATON, *La République*, 605 c cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 172-173.

²³⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 173.

²³⁶ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 173.

dans l'imitant. Il en déduit que l'imitation « n'est bonne qu'en étant mauvaise. »²³⁷ Par conséquent, en réalité, l'imitation (*mimêsis*) est proche du *pharmakon* chez Platon. L'affirmation platonicienne de la dimension magique de l'imitation en est une confirmation²³⁸. Alors que l'imitation est dangereuse parce qu'elle est magique, la science (*epistémè*) prônée par Platon en constitue l'antidote. Plus précisément, note Derrida, l'imitation présente pour Platon le risque de la démesure (*hybris*). Face à l'imitation démesurée, Platon plaide pour l'*epistémè*, conçue comme science de la mesure.

Dans ce septième paragraphe, Derrida démontre que l'écriture, comme la peinture et la poésie, sont critiquées par Platon en raison de leur caractère imitatif. S'agissant précisément de l'écriture, Platon l'estime dangereuse, car elle imite parfaitement la parole, et de ce fait l'exclut. D'après Derrida, il pense également que l'écriture, comme *mimêsis*, est dangereuse parce qu'elle est magique et démesurée. Platon défend donc la science de la parole, parce qu'elle n'est pas imitative, qu'elle est rationnelle et mesurée. Pour Derrida, le refus socratique de l'écriture s'explique par le choix exclusif du *logos*. La référence au père et au fils légitime employée par Socrate permet de le comprendre encore davantage. Lorsqu'il rejette l'écriture, Platon rejette le fils bâtard, celui qui a rompu avec son père.

2.2.9. Le père et les deux fils

Dans *Phèdre*, après avoir rapproché l'écriture de la peinture, Socrate poursuit sa critique de l'écriture en la présentant comme un fils dépendant de son père. En ce sens, il dit à Phèdre :

Autre chose : quand une fois pour toutes il a été écrit, chaque discours s'en va rouler de droite et de gauche, indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent et, pareillement, auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire, et il ne sait pas quels sont ceux à qui justement il doit ou non s'adresser. Que d'autre part il s'élève à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement dédaigné, il a toujours besoin de l'assistance de son père : à lui seul, en effet, il n'est capable, ni de se défendre, ni de s'assister lui-même.²³⁹

En commentant ces lignes, Derrida souligne que Socrate considère le discours écrit comme un être vivant. Il en tire alors une conséquence importante. En effet, il estime que, pour Platon, il n'y a pas de spécificité de l'écrit. Selon ses termes, pour Platon, il n'y a qu'un *logos*, parlé ou écrit, « plus ou moins vivant, plus ou moins près de soi », étant entendu que le discours écrit est

²³⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 174.

²³⁸ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 174.

²³⁹ PLATON, *Phèdre*, 275 e cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 179.

« moins-vivant ».²⁴⁰ Ainsi, Derrida affirme que Platon voit le discours écrit comme une sorte de « mort-vivant », « errant », « ayant perdu la voie droite, (...) la norme. »²⁴¹ Le discours écrit est critiqué, parce qu'il ne sait ni d'où il vient, ni où il va. Autrement dit, il est à la disposition de tous. Le discours écrit est un fils perdu. Derrida pense donc qu'un rapprochement entre le procès de l'écriture et celui fait à la démocratie dans *La République* est possible. Rejetant la démocratie, Platon défend l'idée que l'homme s'affranchit de la raison et de la vérité en accueillant ses désirs. Ainsi, explique Derrida, Platon considère que « les désirs (...) doivent s'élever comme des fils. »²⁴² Or, pour Derrida, cette position de Platon éclaire le procès fait à l'écriture. Il écrit qu'elle « est le fils *misérable* » qui ne sait pas d'où il vient ni où il va, et, comme un fils mal-élevé, elle doit être éduquée²⁴³.

Pour Socrate, le discours écrit « a toujours besoin de l'assistance de son père. » Dans l'interprétation derridienne de cette affirmation, l'écriture est apparue comme le fils *misérable* parce qu'elle est mal-élevée. Mais l'interprétation ne s'arrête pas là. L'écriture est également le fils *misérable* parce qu'elle n'a pas de père. En effet, explique Derrida, elle n'a pas de père parce qu'elle est parricide. Platon suggère en effet qu'elle se constitue dans l'absence et la suppression du père. Derrida rappelle ici que « Platon s'associe toujours la parole et la loi, *logos* et *nomos*. »²⁴⁴ Il en déduit qu'*a contrario* l'écriture est le hors-la-loi. Hors du *logos* et du *nomos*, elle est incapable de désigner le père. D'après Derrida, chez Platon, la question philosophique « qu'est-ce-que ? » est toujours la question « qu'est-ce que le père ? ». Or, Platon estime que l'écriture ne répond pas à cette question, car, participant à l'oubli (*lèthè*), elle est impuissante à dévoiler la vérité (*aletheia*). Ainsi, écrit-il, elle est pour Platon « le fils perdu »²⁴⁵. D'un côté, donc, le fils légitime dévoile la vérité, car il connaît son père. De l'autre, le fils « misérable » et « perdu » en est incapable, car il ne sait pas qui est son père. Telle est, selon Derrida, l'opposition logocentrique platonicienne. Mais il découvre qu'elle est dépassée. Après cette interprétation de la position platonicienne, il écrit : « Alors se produit une avancée qui ne se laisse plus penser dans l'opposition courante du père et du fils, de la parole et de l'écriture. »²⁴⁶ Refusant de rejeter l'écriture en raison de l'absence du père dans l'écriture, il constate que la mort du père est la condition de naissance de l'écriture.

²⁴⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 179.

²⁴¹ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 179.

²⁴² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 181.

²⁴³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 181.

²⁴⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 182.

²⁴⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 183.

²⁴⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 183.

Derrida a établi que Platon critique l'écriture, car elle se démarque du père en prétendant être autonome. Il a également manifesté que Platon suggère qu'elle est parricide en se constituant dans la mort du père. Il ajoute désormais que Socrate tient précisément le rôle du père ou du frère aîné. Socrate le dit expressément à l'occasion de sa mort qui est relatée dans l'*Apologie*²⁴⁷. Or, remarque Derrida, « Platon écrit à partir de sa mort [ie la mort de Socrate]. »²⁴⁸ Par conséquent, au cœur même de l'œuvre de Platon se joue le rapport entre l'écriture et la parole. Derrida écrit ainsi que « toute l'écriture platonicienne – et nous ne parlons pas ici de ce qu'elle veut dire, de son contenu signifié : la réparation du père au besoin contre la *graphè* qui décida de sa mort – est donc, lue à partir de la mort de Socrate, dans la situation de l'écriture accusée dans le *Phèdre*. L'emboîtement des scènes est abyssal. La pharmacie n'a pas de fond. »²⁴⁹ Autrement dit, ce qui est dit de l'écriture dans *Phèdre* d'après Derrida, à savoir que l'écriture est parricide, s'exprime dans l'existence même d'un *corpus* des écrits platoniciens. Ceux-ci se situent dans la mort de Socrate, alors que *Phèdre* décrit l'écriture comme parricide. C'est pourquoi il affirme que « l'emboîtement des scènes est abyssal. » L'intuition philosophique essentielle de Derrida se trouve ici. Au lieu du logocentrisme, il veut mettre en lumière l'absence d'origine fixe, et la seule "vérité" de la trace et de l'archi-écriture. C'est pourquoi son interprétation de *Phèdre* se poursuit par ce constat : « il apparaît maintenant que le discours écrit, au sens "propre" – inscrit dans l'espace sensible – est malformé à la naissance. »²⁵⁰ En effet, estime-t-il, Socrate présente à Phèdre l'écriture comme un faux-frère, et comme une sorte de bâtard, car le discours écrit, « par la voix de son père, ne peut être déclaré, reconnu. »²⁵¹ En d'autres termes, l'écriture échappe au père, au *logos* et au *nomos*. Elle n'appartient pas au raisonnement logique rendant compte de l'origine et de la fin. Elle se situe au-delà. Une pensée de la trace et de l'archi-écriture doit donc remplacer le logocentrisme. Derrida poursuit son interprétation dans cette direction.

Après avoir manifesté que Platon voit dans l'oralité et l'écriture deux frères situés différemment dans la relation au père, Derrida souligne désormais que le frère légitime n'est pas tellement différent du fils bâtard. Il écrit qu'en réalité, le discours oral est appréhendé par Platon « comme une *autre sorte d'écriture* »²⁵². En effet, il note que Socrate dit à Phèdre, au sujet du frère qui surpasse le discours écrit, qu'il est « celui, qui accompagné du savoir, s'écrit

²⁴⁷ Cf. PLATON, *Apologie*, 31 b.

²⁴⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 185.

²⁴⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 185.

²⁵⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 185.

²⁵¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 185.

²⁵² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 186.

dans l'âme de l'homme qui apprend »²⁵³. Platon use ainsi de la métaphore de l'écrit pour souligner la valeur de l'oral. Mais Derrida ne s'en étonne pas, car il estime que ce recours à l'écrit est incontournable. Pour lui, comme la pensée de la trace et de l'archi-écriture le développe, l'intelligible est structurellement lié à sa répétition dans la copie²⁵⁴. Par voie de conséquence, il estime que la philosophie occidentale est traversée par une distinction entre « bonne écriture » et « mauvaise écriture ». Selon lui, on peut même affirmer qu'elle « s'est jouée dans le jeu de deux écritures. Alors même qu'elle ne voulait distinguer qu'entre parole et écriture. »²⁵⁵ C'est pourquoi il estime que *Phèdre* ne se conclut pas par une distanciation entre la parole et l'écrit, mais par l'affirmation d'une préférence entre deux écritures. En ce sens, il écrit qu'« il se confirme ensuite que la conclusion du *Phèdre* est moins une condamnation de l'écriture au nom de la parole présente que la préférence d'une écriture à une autre, d'une trace féconde à une trace stérile, d'une semence génératrice, parce que déposée au-dedans, à une semence dépensée au-dehors en pure perte : au risque de la *dissémination*. »²⁵⁶ En cela, Derrida réfute ici l'interprétation classique du *Phèdre*, ou plutôt, la déconstruit et la déplace. Selon lui, *Phèdre* repose sur la distinction entre deux types d'écriture, une qui est simulacre et une qui est authentique. Pour Platon, affirme-t-il, l'écriture-simulacre est stérile en raison d'une absence de lien avec le père et avec l'intériorité de l'âme ou de la cité. Sa stérilité provient de ce qu'elle se disperse ou se dissémine. En revanche, l'écriture authentique est féconde parce qu'elle est soumise au *logos* et se situe dans l'intériorité de l'âme ou de la cité. Mais, pour Derrida, cette préférence arbitraire pour l'écriture féconde est fausse. L'écriture, c'est la dissémination. On ne doit pas prétendre arrêter la dissémination, et le risque de la *dissémination* doit être couru. Le titre même du recueil qui contient *La pharmacie de Platon* l'indique. *La dissémination* doit être mise en lumière, et non pas domptée par le logocentrisme.

En dernier lieu, Derrida fait apparaître l'association de l'écriture et de la dissémination dans l'opposition socratique entre l'agriculteur et le jardinier de luxe, ou entre le sérieux (*spoudè*) et le jeu (*paidia*) et la fête (*éortè*)²⁵⁷. Nous avons compris que, d'un côté, l'agriculteur sème pour le sérieux, et de l'autre, le jardinier de luxe sème pour le jeu et la fête. Ainsi, explique Socrate, ce jardinier de luxe sème des discours « impuissants aussi à enseigner convenablement

²⁵³ PLATON, *Phèdre*, 276 a cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 185.

²⁵⁴ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 186.

²⁵⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 187.

²⁵⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 187.

²⁵⁷ Cf. PLATON, *Phèdre*, 276a-c ; J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 187-188. Nous conservons encore la translittération adoptée par Derrida.

la vérité. »²⁵⁸ Pour Derrida, il sème dans la dispersion. Par conséquent, l'écriture apparaît de nouveau associée à la dissémination. Derrida ajoute que cette association est manifeste à diverses occasions dans *Phèdre*. Il remarque que le discours écrit y est associé au sperme, à l'eau, à l'encre, à la peinture ou à la teinte parfumée. Cependant, alors que ces associations sont négatives chez Platon, Derrida y voit la description de la pharmacie de Platon. Le discours écrit est un *pharmakon*, écrit-il, et « le *pharmakon* pénètre toujours comme le liquide »²⁵⁹. Il est comme le liquide, car les opposés communiquent en lui. L'image du liquide exprime sa vertu disséminatrice. Le *pharmakon*, comme l'écriture, c'est la semence dispersée.

Au terme de cette démonstration, nous comprenons qu'à partir de Platon, Derrida montre que la parole est trace. Il ne la distingue de l'écriture qu'en raison de sa fécondité. « La parole vive, écrit-il, fait fructifier le capital, elle ne dévie pas la puissance séminale vers une jouissance sans paternité. »²⁶⁰ Cependant, Derrida remarque que Platon écrit à partir de la mort de Socrate, et pour la réparer. Par conséquent, Derrida affirme qu'en écrivant, il répète paradoxalement cette mort. Autrement dit, son écriture constitue une transgression de la loi, mais cette transgression est nécessaire. Pour Derrida, « dans la graphique du *pharmakon* », « la transgression de la loi est soumise à une loi de la transgression »²⁶¹. Platon écrit pour réparer la mort de Socrate, et en la répétant. Telle est l'"alogique" de « ce *pharmakon* qui peut, selon Derrida, servir *aussi bien* la semence de vie que la semence de mort, l'accouchement que l'avortement. »²⁶² Par conséquent, complète Derrida, si Platon répète la mort de Socrate par ses écrits, alors ce dernier n'est pas source de vie, mais il est « seulement le *suppléant* du père. »²⁶³ Du reste, il remarque que Socrate est accoucheur et fils d'accoucheuse, de sorte qu'il est stérile²⁶⁴. Derrida constate ainsi que la « scène » est vraiment compliquée : en écrivant, Platon annule la mort du père qu'est Socrate. Cependant, en écrivant, il répète cette mort. Néanmoins, Socrate n'est qu'un suppléant du père, si bien que Platon écrit seulement à partir de la mort de celui qui ne donne pas la vie. Pourtant, il demeure qu'il faut écrire pour donner la vie et annuler la mort de Socrate. Le *pharmakon* socratique reste donc particulièrement ambivalent. Pour Derrida, son art consiste uniquement à soumettre la semence au *logos*. C'est pourquoi il écrit qu'« au moment où Platon semble relever l'écriture en faisant de la parole vive une sorte de

²⁵⁸ PLATON, *Phèdre*, 276 c cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 190.

²⁵⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 187.

²⁶⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 191.

²⁶¹ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 191.

²⁶² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 191-192.

²⁶³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 192.

²⁶⁴ Cf. PLATON, *Théétète*, 150a cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 192-193.

graphie psychique, il maintient ce mouvement à l'intérieur d'une problématique de la vérité. »²⁶⁵ Platon s'est réapproprié l'écriture en comparant l'œuvre du discours oral à une écriture sur l'âme. Néanmoins, cette écriture est d'ordre maïeutique. Elle se soumet au vrai. Derrida en trouve la preuve dans l'accumulation par le dialecticien d'écrits au service de la dialectique. Il en conclut que « la limite passe maintenant, plutôt qu'entre la présence et la trace, entre la trace dialectique et la trace non dialectique, entre le jeu au "bon" sens et le jeu au "mauvais" sens. »²⁶⁶ Il fonde notamment cette conviction sur l'invitation de Socrate adressée à Phèdre de préférer le divertissement procuré par les discours faits avec sérieux (*spoudè*). En effet, Socrate estime que ceux-ci sont porteurs d'une semence permettant de faire pousser d'autres discours²⁶⁷. Selon Derrida, la preuve est là qu'une fois encore Platon cherche à classer le jeu, et l'écriture comme jeu, selon le *logos*.

Dans *Phèdre*, Socrate a comparé l'écriture à un fils ayant besoin de l'assistance de son père. Derrida a interprété cette comparaison comme révélant que Platon voit dans l'écriture un fils *misérable*. Le philosophe français considère ainsi que l'écriture et la parole apparaissent comme des frères. Par conséquent, la parole est une sorte d'écriture. Comme l'écriture, elle est une trace. D'après Derrida, elle est préférée par Platon en raison de sa fécondité, alors que l'écriture est rejetée parce qu'elle est une semence dispersée. Cependant, Derrida refuse cette opposition stricte qui ne tient pas. En effet, il note que Platon écrit, et écrit à partir de la mort de Socrate, répétant sa mort en écrivant. Ainsi, plutôt que le *logos*, le plus "fondamental" est le mouvement de l'écriture comme trace donnant la vie en répétant la mort. Derrida estime donc que toutes les tentatives platoniciennes pour établir une stricte séparation entre le discours vivant et l'écriture mortifère sont vaines. Au contraire, le rejet platonicien de l'écriture est la consécration du *pharmakon* et de l'"alogique" de la trace. En définitive, explique Derrida, Platon est pris dans le jeu pharmaceutique, un jeu qui se situe au-delà et en-deçà du *logos*.

2.2.10. Le jeu pharmaceutique au-delà et en-deçà du *logos*

Nous comprenons désormais de mieux en mieux comment Derrida déconstruit Platon. Dans le registre du « jeu » chez Platon, il opère la même déconstruction. D'une part, il estime

²⁶⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 193.

²⁶⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 194.

²⁶⁷ Cf. PLATON, *Phèdre*, 276 d-277 a cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 194.

que « Platon parle bien du jeu » et qu'« il en prononce l'éloge. »²⁶⁸ D'autre part, il affirme que, chez Platon, il n'y a pas d'opposition symétrique entre le sérieux (*spoudè*) et le divertissement (*paidia*). En effet, selon lui, « n'est » que ce qui peut être objet de dialectique. Le jeu est donc dans une situation particulière puisqu'écrit Derrida, il cesse d'être « quand il vient à l'être et au langage »²⁶⁹. Le jeu ressemble alors à l'écriture. Comme elle, il échappe à l'essence telle que la dialectique cherche à la saisir. Ce qui les caractérise, selon Derrida, c'est qu'ils « vont sans cesse *disparaissant*. »²⁷⁰ Platon est donc gêné par le jeu. Dans le même temps, Derrida reconnaît que « Platon joue ainsi à prendre le jeu au sérieux », car « les affaires des hommes en général n'ont pas selon lui à être prises au sérieux. »²⁷¹ Il y a donc une aporie platonicienne du jeu. D'un côté, il n'est pas, car il échappe à la dialectique. De l'autre, en gérant ses affaires, l'homme joue à des jeux. Derrida en conclut que, chez Platon, « le jeu se perd toujours en se sauvant dans les jeux. »²⁷² Il en déduit que le mouvement du *pharmakon* et de l'écriture est également à l'œuvre dans le jeu. Niant l'écriture, Platon écrit. Niant le jeu, Platon voit dans la gestion des affaires des hommes de beaux jeux. Du reste, note Derrida, Platon unit explicitement le jeu et l'écriture en comparant ses écrits à des jeux²⁷³. La similitude entre le *pharmakon*, l'écriture et le jeu est parfaite. Selon Derrida, en chacun d'eux se trouve une « contradiction » du point de vue logocentrique qui requiert une explication²⁷⁴.

Dans la ligne de l'étude menée dans *De la grammatologie*, Derrida unit dans *La pharmacie de Platon*, Platon, Jean-Jacques Rousseau et Ferdinand de Saussure dans la même « contradiction » de la littérature occidentale²⁷⁵. Cette contradiction du logocentrisme occidental prend la forme suivante. D'une part, la littérature occidentale veut exclure l'écriture, et, d'autre part, elle doit composer avec le fait de l'écriture. Autrement dit, elle doit composer avec la contradiction de l'écriture qui est à la fois extérieure et intérieure au logocentrisme. Elle doit, enfin, composer avec le fait d'une véritable œuvre littéraire construite par ces auteurs. Selon les termes de Derrida, « la "linguistique" élaborée par Platon, Rousseau et Saussure doit à la fois mettre l'écriture dehors et lui emprunter cependant, pour des raisons essentielles, toute sa ressource démonstrative et théorique. »²⁷⁶ Dans le cas de Platon, Derrida s'appuie sur divers

²⁶⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 195.

²⁶⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 195.

²⁷⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 196.

²⁷¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 196.

²⁷² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 197.

²⁷³ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 197.

²⁷⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 197.

²⁷⁵ Cf. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967 ; J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Flammarion, 1993 ; F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995.

²⁷⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 198.

passages de *La République* et du *Timée* pour justifier cette affirmation. Tout d'abord, estime Derrida, dans le *Timée*, « tout le jeu mathématique des proportionnalités renvoie à un *logos* qui peut se passer de la voix, le calcul de Dieu (*logismous theou*) (34 a) [peut] s'exprimer dans le silence des chiffres. »²⁷⁷ Ensuite, Platon a toujours recours à l'écriture pour expliquer l'exercice dialectique de la différenciation. C'est pourquoi Derrida affirme qu'il y a chez lui les éléments permettant de retrouver la pensée de la trace. Il évoque en particulier un passage du *Timée* (48 e-51 e) qui pointe « vers l'aporie de l'inscription originaire. »²⁷⁸ Ce passage capital pour la démonstration derridienne mérite d'être présenté. Il constitue une étape supplémentaire dans l'élaboration de la grammatologie.

Interprétant ces lignes, Derrida remarque que Platon y introduit une nouvelle espèce d'être. Jusqu'à alors, juge-t-il, Platon a exposé deux espèces d'être : le Modèle, espèce intelligible et immuable, et la copie du Modèle, sujette à la naissance et visible. Or, pour Derrida, Platon introduit ici une troisième sorte d'être, « difficile et obscure »²⁷⁹. De quelle espèce s'agit-il ? Selon Derrida, il s'agit de celle qui est le support et la nourrice de toute naissance. Platon écrit qu'« elle reçoit toutes choses, et jamais en aucune circonstance elle ne prend en rien une figure semblable à aucune de celles qui entrent en elles. »²⁸⁰ Il ajoute qu'elle est « porte-empreintes pour toutes ces choses. »²⁸¹ Ainsi, Platon distingue trois espèces d'être dans ces lignes du *Timée* : « ce qui naît, ce en quoi cela naît, et ce à la ressemblance de quoi se développe ce qui naît. »²⁸² En outre, selon Derrida, il est important que la troisième espèce – ici citée en deuxième position – soit préservée de toutes les figures qui doivent se former en elle. Or, Derrida remarque que Platon poursuit sa démonstration en établissant la nécessité d'un « raisonnement bâtard (*logismô tini nothô*) » pour percevoir cette espèce d'être²⁸³. Derrida en déduit immédiatement que la dialectique n'est pas réductible à la production du fils légitime, le *logos*, mais dépend de la production du fils bâtard, l'écriture. Pour Derrida, on peut ainsi conclure que la recherche dialectique de l'inscription originaire est « la *production du fils* en même temps que la constitution d'une *structuralité*. »²⁸⁴ Chez Platon lui-même, la graphie apparaît en amont du *logos*. Du reste, ajoute Derrida, cette conviction trouve un appui dans le

²⁷⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 199.

²⁷⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 200.

²⁷⁹ PLATON, *Timée*, 49 a.

²⁸⁰ PLATON, *Timée*, 50 b c cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 200.

²⁸¹ PLATON, *Timée*, 50 c cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 201.

²⁸² PLATON, *Timée*, 50 c d cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 201.

²⁸³ Cf. PLATON, *Timée*, 52 b c cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 201-202. La traduction est de Derrida lui-même.

²⁸⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 202.

recours platonicien à la « métaphore » scripturale dans le champ politique. En effet, dans *La République*, Platon explique que le discernement du juste et de l'injuste doit s'exercer au niveau de la cité plutôt qu'au niveau de l'individu. Il en donne comme raison que la structure de la cité est semblable à de grandes lettres plus faciles à voir que de petites²⁸⁵. De nouveau, Platon a recours à l'écriture dans son raisonnement selon le *logos*. Pour Derrida, la dialectique est donc la constitution d'une structuralité. En effet, précise-t-il, « la structure est lue comme une écriture dans l'instance où l'intuition de la présence, sensible ou intelligible, vient à manquer. »²⁸⁶ Autrement dit, face à ce qui échappe au *logos*, il ne reste que le « raisonnement bâtard ». Ce raisonnement consiste à lire le réel comme une écriture. Il est incontournable, et précède le *logos*. En réalité, Platon dépend inéluctablement de l'écriture, et donc de la métaphore scripturale. De ce fait, Derrida trouve une autre métaphore scripturale dans le *Philèbe*. Cette fois, Socrate la convoque pour rendre raison des rapports entre la limite et l'infini dans chaque chose²⁸⁷. Selon Derrida, la dialectique n'échappe définitivement pas à la constitution de la structuralité. Il en conclut que « la "métaphore" scripturale intervient donc chaque fois que la différence et la relation sont irréductibles, chaque fois que l'altérité introduit la détermination et met un système en circulation. »²⁸⁸ En d'autres termes, même si Platon proclame la supériorité du discours parlé dans la quête de la vérité, le registre scriptural se révèle indispensable pour exprimer le jeu de la différence et de la relation. Plus encore, Derrida manifeste que ce discours qui se veut « parlé » est en réalité « écrit ». Ainsi, il apparaît chez Platon que l'écriture est la réalité originaire. Par conséquent, la conclusion derridienne est que l'ontologie est une grammaire.

²⁸⁵ Cf. PLATON, *La République*, 368 c-e ; J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 202.

²⁸⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 202.

²⁸⁷ Cf. PLATON, *Philèbe* 18 b d cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 204. Socrate déclare à Protarque : « Mais recourons encore aux lettres pour éclairer ce que nous disons [...] Quand fut perçue l'infini de la voix, soit par un dieu, soit par quelque homme divin – une tradition égyptienne raconte, en effet, que Theuth fut le premier à percevoir que, dans cet infini, les voyelles (*ta phoneenta*) sont non pas une, mais multiples, et qu'il y a, en outre, d'autres émissions qui, sans avoir un son, ont pourtant un bruit, et qu'elles aussi ont un certain nombre : il mit à part, comme troisième espèce, ce que nous appelons les muettes (*aphona*) ; après quoi il divisa une à une ces muettes qui n'ont ni bruit ni son (*aphtonga kai aphona*), puis, de la même façon, les voyelles et les intermédiaires, enfin détermina leur nombre et donna, à chacune d'elles et à toutes ensemble, le nom d'éléments (*stoikheion*). Constatant donc qu'aucun de nous n'était capable d'apprendre l'une quelconque d'entre elles détachée de tout l'ensemble, il considéra cette interdépendance (*desmon*) comme un lien unique qui fait d'elles toutes une unité, et leur assigna une science unique qu'il nomma l'art grammatical. »

²⁸⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 204.

2.2.11. L'ontologie comme grammaire

Nous avons vu que Derrida considère que Platon écrit à partir de la mort de Socrate. Or, il remarque qu'il était déjà question de parricide dans *Le Sophiste* lorsque Platon a abandonné la thèse parménidienne de l'unité de l'être²⁸⁹. Alors, par la voie d'un écrit, il introduisait le non-être dans l'être, de sorte que Derrida en déduit de nouveau que « l'écriture est parricide. »²⁹⁰ En outre, dans ce passage-clé du *Sophiste*, Platon met en avant la force requise par l'Étranger pour opérer ce parricide. Il ajoute également que celui-ci a peur d'être pris pour un fou²⁹¹. Pour Derrida, cette affirmation est explicable par l'importance du parricide dans un système logocentrique. En effet, écrit-il, en raison de cette décision d'abandonner la thèse parménidienne, « le *logos* paternel est sens dessus dessous. »²⁹² En introduisant le non-être, Platon bouscule deux thèses fondamentales. La thèse de l'unité de l'être et celle de sa multiplicité radicale ne tiennent plus désormais. L'être, affirme Derrida, devient « un tiers irréductible aux dualismes de l'ontologie classique. »²⁹³ Par cette décision, d'une certaine manière, Platon accorde l'être au non-être. Il manifeste ainsi les limites du logocentrisme de la dialectique. Pour Derrida, il en résulte de nouveau que seule l'écriture permet d'expliquer le tissage (*sumplokè*) de l'étant et du non-étant²⁹⁴. La dialectique est, pour lui, incompréhensible sans l'écriture.

Derrida explique que la dialectique platonicienne est une science du langage, car elle cherche à guider à travers les discours et les arguments pour atteindre l'*eidos*, c'est-à-dire la chose même²⁹⁵. Autrement dit, écrit-il, « la distinction entre grammaire et dialectique ne peut donc s'établir en toute rigueur qu'on [*sic*] point où la vérité est pleinement présente et remplit le *logos*. »²⁹⁶ La dialectique prétend ainsi se distinguer de la grammaire en déterminant la vérité dans sa pleine présence. Cependant, constate Derrida, par le parricide du *Sophiste* à l'égard de Parménide, Platon a mis fin à la possibilité « d'une présence *pleine et absolue* de l'étant », « d'une intuition pleine de (la) vérité »²⁹⁷. Plus encore, ajoute Derrida, par ce parricide, Platon établit « que la condition d'un discours, *qu'il soit vrai ou faux*, c'est le principe diacritique de

²⁸⁹ Cf. PLATON, *Le Sophiste* 241 d-242 a ; J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 205-206.

²⁹⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 204.

²⁹¹ Cf. PLATON, *Le Sophiste* 242 b cité in J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 206.

²⁹² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 206.

²⁹³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 206.

²⁹⁴ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 206-207.

²⁹⁵ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 207.

²⁹⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 207.

²⁹⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 207.

la *sumplokè*. »²⁹⁸ En conséquence, il peut affirmer que la différence nette entre la grammaire et la dialectique n'existe pas. La science grammaticale est certes impuissante à saisir la présence pleine de l'*eidos*. Cependant, la dialectique n'en est pas davantage capable dès lors que tout discours, selon la formule de Derrida, doit composer « avec la relation, la non-présence et, donc avec la non-vérité. »²⁹⁹ En raison de la différence, il y a impossibilité d'une contemplation de la vérité en face. « C'est la différence, écrit Derrida, qui interdit qu'il y ait *en fait* une différence entre grammaire et ontologie. »³⁰⁰ Selon lui, il existe certes une différence entre l'ontologie et la grammaire au principe, c'est-à-dire au « point de l'archi-étant et de l'archi-vérité »³⁰¹. Cependant, constate-t-il, « ce point a été raturé par la nécessité du parricide. »³⁰² Tout discours doit donc composer avec le non-vrai. Tout discours est nécessairement rupture avec la plénitude de l'être et de la vérité. Tout discours est donc nécessairement rature de ce qui est à l'origine, de l'archi-étant et de l'archi-vérité. Alors, si l'origine n'est pas accessible, seule demeure la répétition. Pour Derrida, la répétition structure donc l'être. L'être est répétition, et, par conséquent, il est pharmaceutique.

2.2.12. L'être comme pharmacie

Une fois établie l'impossibilité d'une présence pleine de l'étant, il reste enfin selon Derrida à saisir « comment s'inscrit l'impossible plénitude d'une présence absolue de l'*ontôs on* »³⁰³. Sa réponse est alors simple et claire. L'impossible plénitude s'inscrit par le supplément. Pour Platon, l'origine du visible est absolument invisible. Il nomme cette invisibilité absolue *epekeina tes ousias*, c'est-à-dire l'au-delà de l'étantité. Derrida estime qu'il faut donc en déduire que « toutes les présences seront les suppléments substitués à l'origine absente », et « toutes les différences seront, dans le système des présences, l'effet irréductible de ce qui reste *epekeina tes ousias*. »³⁰⁴ Autrement dit, il considère que la dialectique est rendue possible par l'absence de contemplation de la plénitude de la vérité. Tout comme l'écriture, la dialectique surgit à cause de cette absence. Donc, la dialectique, mais aussi les arts mimétiques, le jeu, la grammaire

²⁹⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 208.

²⁹⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 208.

³⁰⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 208.

³⁰¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 208.

³⁰² J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 208.

³⁰³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 208.

³⁰⁴ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 208.

et l'écriture appartiennent au même « système »³⁰⁵. Ils appartiennent tous à l'ordre pharmaceutique de l'être. Selon cet ordre, ce qui est bien ordonné dans l'être – le *pharmakon* comme remède – est sans cesse remis en cause par le *pharmakon* comme poison. Or, la dialectique, l'imitation, le jeu, la grammaire et l'écriture sont pris dans ce mouvement d'expression et de remise en cause. Dans le regard derridien, l'ordre de l'être peut être compris comme une « scène de famille » puisque le discours est un fils produit par le *logos*. Il constate que, dans l'ordre de l'être, la transmission du père légitime au fils bien né est sans cesse remise en cause. « Le "platonisme", explique-t-il, est à la fois la *répétition* générale de cette scène de famille et l'effort le plus puissant pour la dominer, pour en étouffer le bruit, pour la dissimuler en tirant les rideaux au matin de l'Occident. »³⁰⁶ Ainsi, Derrida décrit le « platonisme » comme une tentative de nier la structure pharmaceutique de l'être que la déconstruction met en lumière. Cependant, il ajoute que Platon répète cette structure puisqu'on ne peut y échapper. En effet, selon lui, la condition de tout discours vrai est l'absence d'un discours vrai. Dit autrement, la condition de tout discours sur la vérité est la non-vérité. « La disparition de la vérité comme présence, le dérobement de l'origine présente, affirme-t-il, est la condition de toute (manifestation de) vérité. »³⁰⁷ La situation de l'être s'avère par conséquent paradoxale puisque, selon lui, « la différence, disparition de la présence originaire, est à la fois la condition de possibilité et la condition d'impossibilité de la vérité. »³⁰⁸ Mais, avec Derrida, cette situation paradoxale reçoit un nom, celui de « supplémentarité ». Selon celle-ci, tout étant apparaît avec la possibilité de sa duplication, c'est-à-dire de sa non-vérité. L'étant n'est lui-même qu'à la condition d'une répétition non-vraie de lui-même. C'est pourquoi, affirme Derrida, « le vrai et le non-vrai sont des espèces de la répétition. »³⁰⁹ Il s'agit alors de comprendre que le *graphique de la supplémentarité* induit la répétition. Dans ce graphique, en l'absence d'unité pleine de l'étant, une autre unité vient la suppléer. Il est donc constitué par une répétition de vie, et une répétition de mort.

Désormais, Derrida a manifesté que l'être est pharmaceutique, et que le logocentrisme échoue à affirmer des oppositions strictes. La dialectique tente certes de dégager le vrai, le bien, ou la vie. Cependant, elle se heurte sans cesse à la structure pharmaceutique répétitive de l'être. Par l'anamnèse, elle décèle la répétition de vie qui s'origine dans la vérité de l'*eidos*. Mais l'être

³⁰⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 209.

³⁰⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 209.

³⁰⁷ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 209.

³⁰⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 210.

³⁰⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 210.

demeure également structuré par la répétition de mort. Le mouvement de non-vérité, par lequel la vérité de l'étant se perd dans la répétition, lui appartient tout autant. Chez Platon, il est associé à l'hypomnèse et à l'écriture, et il tente de le séparer de la répétition de vie. Or, ces deux répétitions, de vie et de mort, sont radicalement inséparables, tout comme il est impossible de séparer le *pharmakon*-remède du *pharmakon*-poison. En définitive, dans la structure pharmaceutique de l'être, être semblable à soi suppose l'absence d'identité logocentrique. « Pensé dans cette réversibilité originale, affirme Derrida, le *pharmakon* est le même précisément parce qu'il n'a pas d'identité. »³¹⁰ C'est pourquoi toutes les oppositions vrai/faux, dedans/dehors, bien/mal, vie/mort, premier/second sont inséparables. Pour clore *La pharmacie de Platon*, Derrida décide finalement de mettre en scène Platon. Celui-ci veut distinguer entre ces deux répétitions. Cela lui est impossible. L'être est une pharmacie.

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida a choisi d'étudier *Phèdre* de Platon en raison de la complexité de ce texte, et du rejet de l'écriture qu'il défend. Dans ce long texte de *La Dissémination*, il interprète la pensée platonicienne en prétendant manifester des jeux de signification échappant à l'intention de l'auteur. Au terme de son interprétation, il a entièrement déconstruit la pensée de Platon. Alors que ce dernier défend la dialectique socratique contre la sophistique afin de privilégier la recherche du vrai, du bien et du bon, Derrida dévoile que le texte platonicien fait apparaître une "alogique", celle du *pharmakon*, plus profonde que l'ordre logique auquel Platon veut soumettre l'être. Pour Derrida, le *logos* platonicien est systématiquement dépassé et anticipé par le *pharmakon*. Il montre ainsi que la décision de Socrate de rejeter l'écriture au profit du discours vivant est inefficace puisque l'être est pharmaceutique. Il estime, au contraire, qu'elle contribue à révéler cet ordre pharmaceutique de l'être auquel Platon ne peut échapper. Nous avons présenté longuement cette démonstration derridienne que nous pouvons reprendre brièvement. Tout d'abord, Derrida fait ressortir du texte platonicien le mot de *pharmakon*, signifiant à la fois remède et poison. Établissant que l'écriture est systématiquement mise à la seconde place dans les mythes, il dévoile ensuite qu'elle doit être perçue comme un *pharmakon*. En effet, dans le rejet platonicien de l'écriture, Derrida perçoit qu'elle apparaît comme un supplément de la parole. Pour Derrida, le rejet de Platon correspond donc au rejet du supplément qui échappe au *logos*. Platon préfère la dialectique socratique, car il veut soumettre l'être au *logos*. Cependant, il ne perçoit pas sa

³¹⁰ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 211.

supplémentarité. Derrida en déduit alors que la dialectique socratique est un consentement à la mort dans un refus de la répétition. De même, il considère que le rejet de l'écriture est l'expression du mécanisme d'expulsion du corps étranger de la cité en raison d'une défense de l'intériorité. Dans le même temps, ces choix philosophiques platoniciens font apparaître l'"alogique" pharmaceutique de l'être. Dans la préférence pour la dialectique, l'expulsion des corps étrangers à la cité, mais aussi le refus de l'écriture et de la peinture au nom de leur imitation de la vie, transparaît l'"alogique" pharmaceutique qui dépasse le *logos*. De même, selon Derrida, la préférence de la parole contre l'écriture se découvre comme celle d'un fils, le légitime, contre un autre, le bâtard. Cependant, progressivement, Derrida démontre que, par cette préférence, Platon ne fait que reproduire l'ordre pharmaceutique de l'être. Il faut supprimer le fils bâtard pour que le fils légitime vive. Il faut que Socrate meure pour que Platon écrive. Il faut que le non-être, ou le non-vrai, soient proclamés pour que l'être, ou le vrai, soient connus. Bref, pour Derrida, le jeu pharmaceutique qui est le jeu de l'écriture structure l'être au-delà et en-deçà de l'ordre logique. Dans l'être, le plus "fondamental", bien qu'il s'agisse précisément de ce qui n'est pas un fondement stable, est l'"alogique" pharmaceutique. Selon Derrida, le dernier mot n'appartient donc pas au *logos*, mais à la trace ou à l'archi-écriture. Avec lui, on peut conclure que l'ontologie est une grammaire. Philosophier, c'est percevoir l'"alogique" pharmaceutique de l'être, et non le comprendre selon l'ordre logique. Depuis *Phèdre*, la philosophie occidentale était logocentrique. Avec Derrida, s'ouvre pour elle le temps de l'"alogique", et de la *différance*.

Désormais, nous percevons que s'opposer au logocentrisme constitue le principal objectif de la déconstruction derridienne, et que Derrida associe le logocentrisme à Platon en général, et à *Phèdre* en particulier. Dans le chapitre précédent, nous avons eu un aperçu de la structure et du mouvement de *Phèdre* tel qu'il peut être dégagé par des spécialistes de Platon. Ceux-ci ont formé leur appréciation à partir des données historiques, littéraires ou philosophiques telles qu'elles sont pratiquées dans le monde scientifique occidental. Ce mode de recherche scientifique assume une continuité avec la science telle qu'elle est apparue au cours de l'histoire occidentale, particulièrement à partir de l'époque moderne. Avec ce texte de Derrida, nous sommes en présence d'un autre type de lecture. Ce qui le caractérise particulièrement, et le distingue de celui des scientifiques précités, est sa prétention à se séparer de plus de vingt siècles de logocentrisme occidental. Derrida propose une lecture "scientifique" radicalement différente. C'est pourquoi il est si difficile à lire. Alors que nous présentons le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, il est capital de saisir le projet derridien, si

caractéristique de la postmodernité. En effet, pour *Radical Orthodoxy*, la postmodernité est une occasion pour rendre à la théologie sa place de reine des sciences. Le « tournant liturgique » de Pickstock ne peut donc se comprendre qu'à la lumière des caractéristiques de la postmodernité, et en particulier de la postmodernité derridienne comme nous allons le voir. En somme, trois types de lecture se distinguent pour nous. Premièrement, Platon est lu et analysé par des scientifiques appliquant les méthodes élaborées au cours de l'histoire « logocentrique » des sciences. Deuxièmement, Derrida propose une interprétation radicalement nouvelle de Platon, et de la philosophie en général à partir de la pensée de la trace et de l'archi-écriture. Le logocentrisme est mis de côté au profit du dévoilement des jeux de l'écriture. Troisièmement, Pickstock adopte pour partie le projet postmoderne de Derrida, mais entreprend de défendre Platon contre l'accusation logocentrique, situant l'origine du logocentrisme dans la modernité. Par conséquent, après avoir compris en quoi consistent les deux premiers types de lecture, nous présentons la thèse de Pickstock. Peut-on sauver Platon et Derrida ? Pour Pickstock, la réponse est positive. Elle suppose de comprendre que Platon prône l'achèvement liturgique de la philosophie. Après l'interprétation classique de *Phèdre*, et sa déconstruction derridienne, nous exposons l'interprétation doxologique défendue par Pickstock.

Chapitre 3.

L'interprétation doxologique

de *Phèdre*

Dès la préface d'*After Writing*, Catherine Pickstock fait référence à l'interprétation derridienne du *Phèdre* de Platon. Elle affirme que, parmi ses objectifs, se trouve d'abord celui de « montrer, dans notre discussion avec Derrida, que le sujet moderne, stable et métaphysique est bien davantage lié à l'écriture qu'à la parole. »³¹¹ Ainsi, elle situe sa réflexion en vis-à-vis de celle de Derrida, mais en associant également le logocentrisme du sujet stable et métaphysique à la modernité. Dans la poursuite de cet objectif, elle commence par réfuter l'interprétation que Derrida donne à la préférence platonicienne pour l'oralité. Elle estime que Derrida voit chez Platon une préférence pour l'oralité en raison de la présence à soi qu'elle autorise. Or, selon Pickstock, cette préférence s'explique « en raison de sa temporalité, de son ouverture, et de son lien avec l'inscription "corporelle" de l'homme. »³¹² Le premier aspect de l'interprétation pickstockienne de *Phèdre* est donc une réfutation de celle de Derrida. Mais son interprétation comporte un deuxième aspect. En effet, elle promet d'établir que, « pour Platon, l'oralité implique non seulement une reconnaissance de notre temporalité, mais également celle du caractère essentiellement *doxologique* du langage. »³¹³ Dans son essai, Pickstock tente donc aussi de montrer que Platon préfère l'oralité en raison de la relation qu'elle entretient avec le temps. Elle veut ainsi manifester que Platon défend une conception doxologique du langage de sorte que sa préférence pour l'oralité ne s'explique aucunement par une position logocentrique. L'oral permet simplement davantage de reconnaître le transcendant. Bien que ces deux aspects soient partiellement entremêlés dans la démonstration de Pickstock, nous les exposons en deux parties distinctes. Dans un premier temps, nous comprenons avec Pickstock pourquoi l'oral

³¹¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 12 ; *After Writing*, p. xiii : « to show, first, against Derrida, that the modern, fixed, "metaphysical" interior subject is indeed more linked to writing than to speech. » Nous citons habituellement la traduction française et, pour plus de précisions, indiquons en note le texte original anglais.

³¹² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 12 ; *After Writing*, p. xiii : « because of its temporality, open-endedness, and link with physical embodiment. »

³¹³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 12 ; *After Writing*, p. xiii : « I explain how, for several reasons, Plato considered that orality involved not merely a recognition of our temporality, but also an assumption of the mainly *doxological* character of language. »

platonicien temporel, indéterminé et corporel est l'opposé de l'écrit derridien qu'elle qualifie de « mortifère ». Dans un second temps, nous montrons de quelle manière Pickstock établit que le langage est doxologique pour Platon.

1. Contre l'écrit derridien mortifère, l'oral platonicien temporel, indéterminé et corporel

Notre étude de *La pharmacie de Platon* nous a permis de déterminer les points saillants de la lecture derridienne de *Phèdre*. En particulier, nous avons montré que Derrida déconstruit la critique platonicienne de l'écriture telle qu'elle se présente dans *Phèdre*. Il estime que Platon est à la recherche de la présence pleine du sens, celle du *logos*, et que sa critique de l'écriture s'explique par cette quête logocentrique. Il en déduit que Platon préfère l'oral parce qu'il le croit capable d'assurer cette présence. Cependant, nous avons également compris que, pour Derrida, cette quête se réalise en pure perte. En effet, il démontre qu'au-delà et en-deçà de la plénitude logique du sens, se trouve l'"alogique" pharmaceutique qu'il appelle également « graphie de la supplémentarité ». Autrement dit, Derrida estime que le *logos* est précédé et dépassé par la trace écrite, de sorte que le sens est perpétuellement différé. Philosophier est ainsi dévoiler un sens toujours nouveau et indéfiniment répété à partir de la trace écrite (ou archi-écriture) qui demeure le seul "fondement" du vrai, du bien, ou du bon. Selon la formule de l'éditeur français d'*After Writing*, la *supplémentarité* ou *différance supplémentaire* désigne le « mouvement antérieur au logos et irréductible à tout système d'oppositions »³¹⁴. Par conséquent, pour Derrida, la critique de l'écrit chez Platon est une tentative de négation de la *supplémentarité*. C'est pourquoi Pickstock explique, en conformité avec notre présentation de *La pharmacie de Platon*, que « Jacques Derrida (...) affirme que la critique que fait Socrate de l'écriture dans le *Phèdre* préconise implicitement une suppression métaphysique de la temporalité, de la supplémentarité et de la différence en faveur de la subjectivité désincarnée et de la tranquillité intérieure. »³¹⁵ Pour Derrida, Platon cherche effectivement la stabilité métaphysique et la préservation de l'intériorité grâce au *logos*. Considérant également que Derrida suggère que Platon se méfie du changement, Pickstock ajoute qu'il associe le

³¹⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 22, note 1 [NDE].

³¹⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 22 ; *After Writing*, p. 4 : « Jacques Derrida (...) argues (...) that Socrates' critique of writing in the *Phaedrus* implicitly advocates a metaphysical suppression of temporality, supplementarity, and interior tranquillity. »

philosophe grec à la défense de la « subjectivité désincarnée ». Pour Pickstock, Derrida discerne chez Platon un rejet de la répétition nécessaire et impossible qui constitue l'être. Nous découvrons désormais que Pickstock réfute cette interprétation de la pensée platonicienne.

La démonstration de Pickstock intervient en plusieurs étapes. Tout d'abord, elle démonte la vision derridienne d'une association de l'oral et du capital chez Platon. Elle considère qu'il convient plutôt d'associer le capital et l'écrit et réfute la thèse derridienne selon laquelle le bien ressemble au père qui domine ses fils. Au lieu de la vision "capitaliste" et statique du bien, elle assure que, chez Platon, le bien est contagieux. En conséquence, elle démontre que Platon envisage la philosophie comme érotisme, et non comme une connaissance dominatrice (3). En définitive, explique Pickstock, Platon honore la dimension mythologique de la philosophie, contrairement à ce qu'affirme Derrida.

1.1. L'association du capital et de l'écrit

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida associe incontestablement le bien platonicien au capital. Dès le deuxième paragraphe, il affirme par exemple que « le bien (le père, le soleil, le capital) est donc la source cachée, illuminante et aveuglante, du *logos*. »³¹⁶ Or, Pickstock assure que cette association est erronée. Elle considère que c'est « à la sophistique et non à Socrate qu'il faut imputer la suppression de la différence et l'alignement sur le capital. »³¹⁷ Pour soutenir cette thèse, elle analyse la relation que Phèdre, qui représente la sophistique, entretient avec Socrate. En premier lieu, elle note qu'il cherche à obtenir que Socrate produise des paroles. En l'emmenant sur les bords de l'Ilissus, au lieu supposé de l'enlèvement d'Orithye, Phèdre tente de le faire parler en le prenant par son goût pour les mythes³¹⁸. Peu après, Phèdre se révèle prêt à tout pour obtenir de Socrate un discours sur l'amour. Il s'avère même prêt à la manipulation, déclarant à Socrate : « Mets-toi bien plutôt dans la tête que nous ne nous en irons pas d'ici que tu n'aies dit ce qu'à t'entendre tu as en l'âme ! », et le menaçant immédiatement après.³¹⁹ Enfin, remarque Pickstock, Phèdre évalue la qualité d'un discours, celui de Lysias comme celui qu'il attend de Socrate, en fonction de la quantité de paroles prononcées sur le

³¹⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 102.

³¹⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 26 ; *After Writing*, p. 6 : « It is therefore sophistry and not Socrates which is to be aligned with capital and a suppression of difference. »

³¹⁸ Cf. PLATON, *Phèdre*, 239 b c.

³¹⁹ Cf. PLATON, *Phèdre*, 236 c d.

sujet³²⁰. Ainsi, pour Pickstock, Phèdre fait de Socrate et de ses paroles une réalité à acquérir et à mesurer. En cela, il ne se place pas comme un ami de la vérité et du bien mais témoigne d'une conscience sophistique. Selon Pickstock, une telle conscience conçoit tout objet comme un capital et n'en « perçoit rien d'autre qu'une suite d'infimes variations d'une mesure équivalente. »³²¹ Elle en conclut qu'il convient d'associer le capital aux sophistes plutôt qu'à Socrate. De ce fait, se demande-t-elle, l'écrit, plutôt que l'oral, ne doit-il pas également être associé au capital ?

Pour établir cette association de l'écrit au capital, Pickstock note d'abord que le discours de Lysias que Phèdre aime et reprend est un discours écrit. Il est un rouleau que Phèdre cache sous son manteau³²². Ainsi, pour Pickstock, en livrant ce détail, Platon suggère deux caractéristiques de l'écrit qui le rapprochent du capital, à savoir sa disponibilité et sa dimension mystificatrice. Car, étant écrit sur un rouleau, le discours de Lysias est partout et toujours disponible. En outre, il est caché par Phèdre, tout comme l'écrit mystifie. En effet, d'après Pickstock, « que Phèdre dissimule le rouleau de Lysias sous son manteau est symptomatique de cette mystification qu'opère le mot écrit lorsque celui-ci se donne à voir comme lieu paradigmatique de la science. »³²³ Et elle ajoute que Socrate l'a bien saisi puisqu'il souligne le rapport de possession matérielle qui lie Phèdre au rouleau³²⁴. Pour Pickstock, le discours écrit est donc perçu par Phèdre comme la science parfaite et parfaitement disponible. Il en résulte que Pickstock considère que la conviction derridienne selon laquelle l'écrit prémunit de l'illusion d'une présence pleine et entière de l'origine est déjà contestée. Elle assure que Platon manifeste que l'écrit est un capital dont on peut disposer. En outre, elle souligne qu'il cache son caractère second en prétendant à l'autonomie. Elle remarque, en revanche, que Socrate prend le soin de se prémunir contre ce risque puisqu'il demande à Phèdre de lire le discours plutôt que de le répéter³²⁵. Ainsi, Pickstock affirme que Socrate est attentif à ce que le discours de Lysias n'apparaisse pas comme un capital sans origine, et refuse de faire comme si un

³²⁰ Pour le discours de Lysias, voir PLATON, *Phèdre*, 235 b : « entre les éléments du sujet qui valaient la peine d'être exprimés, il n'en a laissé aucun de côté ! » Pour celui qu'il attend de Socrate, voir PLATON, *Phèdre*, 236 b où Phèdre demande à Socrate une « abondance plus grande » de son discours.

³²¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 27 ; *After Writing*, p. 7 : « Thus the sophistic consciousness is positioned in relation to the object as capital, of which it sees nothing but infinite variations of an equivalent measure. »

³²² Cf. PLATON, *Phèdre*, 228 d e.

³²³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 29 ; *After Writing*, p. 8 : « Phaedrus' concealment of Lysias' scroll beneath his cloak is emblematic of this mystification of the written word as supreme locus of science. »

³²⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 228 d cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 29 ; *After Writing*, p. 8 : « Oui ! quand, premièrement, tu m'auras, mon amour, montré ce que tu peux bien, sous (*hypo*) ton manteau, tenir (*echo*) en (*en*) ta main gauche ! Car ce que tu tiens, nous soupçonnons que c'est le discours même (*ton logon auton*) ! »

³²⁵ Cf. PLATON, *Phèdre*, 228 e : « avec Lysias ainsi présent lui aussi, je ne suis pas du tout décidé à me laisser utiliser pour te permettre de répéter la leçon ! »

discours oral pouvait être reproduit à l'identique parce qu'il a été écrit³²⁶. L'écrit doit donc être associé au capital à cause de sa disponibilité et de l'illusion de l'absence d'origine qu'il produit. Par conséquent, estime Pickstock, il appartient en réalité à l'écrit de promouvoir une stabilité métaphysique au sens logocentrique, et de conduire à la négation de la temporalité. En effet, selon l'interprétation de Pickstock, dans son intention de répéter le discours écrit de Lysias, Phèdre « semble se soucier d'anticiper sa propre position dans le passé. »³²⁷ Autrement dit, il veut se prémunir contre l'effet du temps. On peut ajouter que cette affirmation de Pickstock est confirmée par une remarque postérieure de Socrate à l'adresse de Phèdre : « ceux qui se croient le plus, sont au plus haut point fêrus de *logographie* et avides de laisser après eux des écrits de leur main »³²⁸. Cette remarque témoigne de ce que la démarche sophistique du logographe est une lutte contre le temps. Selon Pickstock, le sophiste tente donc de « spatialiser le temps en recueillant le moment présent dans le but de l'offrir à une postérité anonyme, non pas pour en retirer un quelconque bénéfice interpersonnel dans le temps, mais comme un moyen d'assurer une réputation durable, un "don" réflexif qui n'investirait pas gratuitement le temps, mais chercherait à récupérer identiquement le moment antérieur de la donation, en transposant ainsi le temps dans un univers spatial. »³²⁹ Nous étudierons plus loin la thèse pickstockienne de la spatialisation de l'éternité. Cependant, la critique adressée ici aux *logographes* peut déjà être expliquée. Pickstock considère que Socrate leur reproche d'écrire pour s'assurer une réputation durable. Par leurs écrits, ils cherchent à protéger leur donation des effets du temps. Ils prétendent que le don de leur pensée peut être répété identiquement. En cela, ils refusent la temporalité du don ; ils tentent de le spatialiser, et l'érigent en capital. C'est pourquoi, le capital préférant l'espace au temps, Pickstock assure que l'écrit se rapproche du capital. Disponible, cachant son origine et refusant le temps, l'écrit est associé par Pickstock au capital. Pour corroborer sa démonstration, elle ajoute que l'écrit se rapproche du capital en tant qu'accumulation de biens possédés.

³²⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 29 ; *After Writing*, p. 8 : « as if a speech could be sundered from its real occasion and its written recording permitted its *identical* reproduction. »

³²⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 30 ; *After Writing*, p. 8-9 : « he seems anxiously to anticipate his own position in the past. »

³²⁸ PLATON, *Phèdre*, 257 e. Cette remarque de Socrate fait étrangement écho avec le projet derridien de multiplier les écrits et son obsession personnelle de conserver ses textes. À cet égard, B. Peteers rapporte son souci d'enregistrer plusieurs copies de ses textes quand l'informatique fit son apparition (B. PETEERS, *Derrida*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes bibliographies », 2010, p. 520).

³²⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 30 ; *After Writing*, p. 9 : « to spatialize time by gathering up the present moment with a view to offering it to anonymous posterity, not for the sake of interpersonal benefit through time, but as a means to ensure lasting reputation, a reflexive "gift" which does not freely inhabit time, but seeks to reclaim identically the anterior moment of donation, thus transposing time into a spatial domain. »

Selon l'interprétation de Pickstock, la soif d'accumulation des biens de Phèdre apparaît à plusieurs occasions dans le dialogue. Elle évoque d'abord la manière dont Socrate décrit le désir de Phèdre d'écouter plusieurs fois le discours de Lysias, puis d'obtenir le texte écrit³³⁰. Dans le même esprit, selon Pickstock, Phèdre se révèle avide d'une connaissance qu'on peut accumuler. Ainsi, il souhaite connaître les origines précises des mythes, ou les lieux précis des événements³³¹. Or, remarque-t-elle, Socrate oppose à Phèdre la sagesse des prêtresses de Dodone, disposées à accueillir un mythe sans souci de son origine. Socrate répond à Phèdre que la vérité du mythe lui importe davantage que la connaissance de son origine³³². Lui n'est pas soucieux d'accumuler les connaissances inutiles. Par conséquent, Pickstock constate que Socrate suggère que la soif d'accumulation de Phèdre témoigne d'un chemin de connaissance qui exclut l'*érôs*. Autrement dit, il exclut de la connaissance l'amour du vrai ou du bien, mais aussi celui de son bien-aimé. À cet égard, Pickstock note que, dans sa soif d'obtenir un discours, Phèdre s'avère tout à fait indifférent à l'inconfort que cause à Socrate le voile qu'il porte sur le visage. C'est ainsi qu'elle interprète la réponse de Phèdre à Socrate : « Parle seulement ! et, pour le reste, fais comme il te plaît ! »³³³. De cette manière Phèdre adopte le point de vue de Lysias sur les relations humaines. Il conçoit ses relations selon un registre « anérotique (*anerotic*) »³³⁴. Dans l'esprit du discours de Lysias, Phèdre veut une relation philosophique avec Socrate dans laquelle compte seulement l'échange d'informations. Par conséquent, Pickstock fait apparaître que l'exclusion de l'*érôs* caractérise également l'écrit-capital. Dans cette préférence pour l'écrit, le sophiste recherche le profit, et non la relation amoureuse. En dernier lieu, pour Pickstock, il faut encore montrer que cette connaissance sophistique manifeste « la peur de lui-même du capital »³³⁵.

Dans son premier discours, Socrate affirme que l'amant considère l'aimé comme inférieur, de peur de le perdre³³⁶. Or, comme nous le savons, Socrate revient sur cette conception

³³⁰ Cf. PLATON, *Phèdre*, 228 a b : « puisque c'était de Lysias qu'il [Phèdre] écoutait un discours, une seule audition ne lui a pas suffi, mais à maintes reprises, revenant à la charge, il a voulu se le faire dire, et l'autre à lui obéir a mis de l'empressement. Pour lui cependant ce n'était pas encore assez, mais finalement des mains de celui-ci il a pris le cahier, et le voilà revoyant les passages qu'il désirait le plus revoir ».

³³¹ Cf. PLATON, *Phèdre*, 229 b c ; 230 a.

³³² Cf. PLATON, *Phèdre*, 275 b c : « Pour les gens de ce temps-là, pour eux qui n'étaient pas des savants à votre manière, à vous autres les jeunes, c'était assez, vu leur naïveté, d'écouter le langage d'un chêne ou d'une pierre, pourvu seulement qu'il fût véridique. Mais pour toi, ce qui sans doute importe surtout, c'est de savoir qui est celui qui parle et quel est son pays : cela ne te suffit pas, en effet, d'examiner si c'est bien comme cela qu'il en est, ou d'une autre façon ! »

³³³ PLATON, *Phèdre*, 237 a cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 32 ; *After Writing*, p. 10.

³³⁴ Le terme est utilisé par Pickstock dans son interprétation du « rite romain médiéval » (cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 280 ; *After Writing*, p. 217).

³³⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 33 ; *After Writing*, p. 10 : « Phaedrus enacts capital's fear of itself ».

³³⁶ Cf. PLATON, *Phèdre*, 239 a b.

de l'amour, ayant fait offense à *Érôs*. Pour Pickstock, en effet, l'*érôs* ne peut pas impliquer un tel rapport de possession et de domination. Pourtant, en cachant son sous manteau le discours écrit de Lysias, Phèdre se pose comme un maître et un dominant. La peur de perdre son bien l'âme. Selon Pickstock, à travers ces deux aspects de *Phèdre* est manifestée la peur de l'écrit-capital de se perdre lui-même. Ils illustrent plus encore la peur qu'a le capital de lui-même³³⁷. En effet, Phèdre cache le rouleau de peur de le perdre. Mais, si Phèdre représente la conscience sophistique, cette peur de perdre le rouleau est aussi la peur que le rouleau ne le perde s'il s'échappe. C'est de cette manière que Pickstock interprète la vision de l'amour du premier discours de Socrate. Socrate y proposait d'avilir son bien-aimé pour ne pas le perdre. Pour Pickstock, il suggère ainsi la peur de perdre l'écrit-capital qui est identiquement la peur qu'a l'écrit-capital de lui-même. Dans cet attrait pour l'écrit-capital se retrouve l'idée de ne pas s'investir dans une relation pour ne pas se perdre. Par conséquent, Pickstock interroge la vision derridienne de l'écrit, en demandant : « Cela [le non-amant avilissant son "bien-aimé"] suggérerait-il que la propre insistance de Derrida sur l'absence et l'ajournement de la valeur trahit précisément la peur de lui-même du capital, ou bien la peur de perdre la possibilité de le récupérer en investissant dans un quelconque désir spécifique ou dans une valeur intrinsèque ? »³³⁸ En d'autres termes, ne peut-on pas considérer que Platon dénonce à l'avance la proposition derridienne du *pharmakon* empêchant l'affirmation d'une quelconque valeur ? Pour Pickstock, *Phèdre* suggère déjà qu'affirmer l'absence de sens est un moyen de se protéger de l'investissement dans un bien particulier. L'"alogique" pharmaceutique trahit donc la peur que le capital-écrit a de lui-même.

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida justifie la critique de l'écrit dans *Phèdre* par la position logocentrique de Platon, c'est-à-dire son choix en faveur d'une « métaphysique de la présence »³³⁹. Derrida estime que Platon préfère l'oral à l'écrit à cause de l'illusion de la présence du sens que procure la voix. À l'appui de cette affirmation, Derrida met en lumière les liens sémantiques entre le *logos* socratique oral et le père, le capital, le bien, etc. À l'inverse, dans sa propre interprétation de *Phèdre*, Pickstock montre que le texte platonicien suggère que l'écrit est associé au capital. En premier lieu, elle note que Phèdre entretient une relation

³³⁷ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 33 ; *After Writing*, p. 10.

³³⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 33 ; *After Writing*, p. 10 : « Might this suggest concomitantly that Derrida's own insistence upon absence and the postponement of value is precisely capital's fear of itself, or the fear of losing its recuperability through investment in any specific desire or intrinsic value ? »

³³⁹ L'expression qui provient de *La Voix et le phénomène* est adoptée par Pickstock pour décrire le projet de déconstruction du platonisme (cf. J. DERRIDA, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 9 ; *supra*, 1^{ère} partie, Chapitre 2, Introduction, 1. Derrida et Husserl).

commerciale avec Socrate. De même, elle remarque que le rapport de Phèdre au discours écrit est un rapport de domination. En second lieu, s'appuyant sur la tentative de Phèdre de dissimuler le discours écrit, elle perçoit que l'écrit porte en lui la prétention d'être sans origine, et qu'il prétend s'abstraire du temps. Ensuite, elle manifeste que l'écrit est associé dans le texte platonicien à une connaissance de type « anérotique », c'est-à-dire excluant l'amour. Enfin, elle fait surgir de *Phèdre* que l'écrit-capital se caractérise par la peur de lui-même. Elle trouve dans la dissimulation du rouleau sous le manteau de Phèdre, et dans la proposition moqueuse de Socrate de dévaloriser son bien-aimé, les signes de cette peur qu'a le capital de lui-même. En définitive, elle rejette l'association de l'oral au capital à partir du texte de Platon. En revanche, elle considère que la préférence de Derrida pour l'écrit s'avère significative d'un attachement au capital. Selon elle, Derrida préfère l'écrit, et témoigne ainsi d'un attrait pour ce qui échappe au temps. En outre, elle affirme que, dans cette préférence pour l'écrit et l'ajournement du sens, se manifeste en réalité la peur derridienne que le bien lui échappe ou qu'il soit une menace. C'est pourquoi, après avoir contesté l'association de l'oral au capital, elle assure que Derrida ne comprend pas la conception platonicienne du bien comme contagieux.

1.2. La contagion du bien

Nous avons compris que Derrida identifie le bien platonicien avec le capital accessible selon le *logos*. Mais Pickstock conteste cette interprétation de la conception platonicienne du bien. Pour elle, Platon construit sa théorie des formes à partir de la vision du bien comme transcendant. Cette vision platonicienne du bien comme transcendant se trouve confirmée par le mode de connaissance du bien selon Platon, à savoir la réminiscence. Pour Pickstock, la théorie platonicienne de la connaissance témoigne d'une conception doxologique du bien. Elle conclut donc que la dialectique socratique doit se comprendre comme un chemin nécessaire pour accéder au bien auquel participent les réalités physiques concrètes.

1.2.1. La transcendance du bien

D'après Derrida, le *logos* platonicien tend à séparer l'absence et la présence. Par conséquent, comme nous l'avons vu, il met en lumière dans *La pharmacie de Platon* l'au-delà et l'en-deçà du *logos* que constitue le *pharmakon*. Il fait apparaître l'"alogique" pharmaceutique

dans laquelle absence et présence communiquent. *A contrario* il assure que la recherche logique du bien selon le *logos* s'apparente à la recherche du bien comme présence, comme oralité, comme fils légitime du père, ou encore comme capital. Or, Pickstock rejette cette interprétation de Platon. Elle souligne qu'« en cherchant à mettre le bien socratique et l'oralité sur un même plan que le capital – au mépris, nous l'avons vu, de l'évidence – Derrida ne *considère* tout simplement pas l'alternative platonicienne selon laquelle, au lieu d'être en même temps absence radicale *et* présence originale, le bien pourrait être aussi une plénitude inaccessible et inépuisable. »³⁴⁰ Autrement dit, Pickstock ouvre une troisième voie entre le logocentrisme et la pharmacie derridienne. Selon elle, Platon réfléchit à partir d'une conception du bien comme « plénitude inaccessible et inépuisable ». Elle estime ainsi que la réticence de Socrate à parler directement du bien, lui qui préfère l'usage de métaphores, ne révèle pas une conception du bien selon la perspective logocentrique de l'absence et de la présence. Pour elle, cette lecture derridienne du bien platonicien comme le soleil idéal, parfaitement absent ou présent, n'est pas satisfaisante. Cette lecture fait, en effet, abstraction du caractère transcendant du bien, tel que le conçoit Platon. Selon Pickstock, la théorie platonicienne des formes permet de concevoir l'accessibilité du bien dans les étants, sans qu'il soit réduit à l'un d'entre eux. En ce sens, elle affirme que « le rapprochement que fait Derrida du bien avec le capital trahit une lecture des formes en tant que postulats scientifiques vérifiables par l'immédiateté des faits – ontiques plutôt qu'ontologiques – tandis que, dans ce dialogue, Socrate est soucieux de mettre en garde contre la dangereuse malhonnêteté d'une telle épistémologie. »³⁴¹ Nous pouvons vérifier cette affirmation. Derrida associe le bien au capital de sorte qu'il fait du bien une réalité qui peut être circonscrite par un acte de connaissance, comme une absence ou une présence originale. Or, la conception platonicienne du bien suppose le contraire. Selon cette conception, le bien s'exprime dans les formes. Or, la forme est certes un modèle abstrait et intelligible, mais qui se perçoit dans le concret et le sensible³⁴². La forme n'est donc pas accessible à la manière d'un postulat scientifique vérifiable par l'expérience. Selon la différence ontologique heideggérienne, la forme n'est pas une réalité ontique. Par conséquent, Derrida se trompe lorsqu'il suppose que le

³⁴⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 33 ; *After Writing*, p. 11 : « In seeking to align both the Socratic good and orality with capital – in contrast, as we have seen, to the evidence – Derrida simply does not *consider* the Platonic alternative that instead of being at once radical absence *and* original presence, the good might be an inaccessible and inexhaustible plenitude. » Nous modifions la traduction de l'édition française en traduisant « platonic » par « platonicienne » plutôt que par « platonique ». Nous ferons habituellement ainsi.

³⁴¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 34 ; *After Writing*, p. 11 : « Derrida's approximation of the good to capital betrays a reading of the forms as scientific postulations verifiable by the immediacy of facts – as ontic rather than ontological – whereas, in this dialogue, Socrates is concerned to expose the dangerous dishonesty of such an epistemology. »

³⁴² Cf., par exemple, L. BRISSON & J.-F. PRADEAU, « Forme intelligible » in *Le Vocabulaire des Philosophes. I. De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002, p. 79-81.

bien d'où proviennent les formes est un étant accessible à la connaissance par l'expérience scientifique. Pour Pickstock, le bien est d'ordre ontologique, et n'est pas une réalité ontique. D'après Pickstock, en assurant que le bien appartient au registre de l'absence et la présence, Derrida se méprend donc sur le platonisme. Il faut comprendre, estime-t-elle, que la conception platonicienne du bien repose sur une transcendance réelle des formes. Socrate perçoit le bien comme excès, et comme situé au-delà des étants. Il n'est pas un étant suprême, même idéal et inaccessible. Selon la formule de Pickstock, il se donne à voir « dans et par l'excès des formes supplémentaires qui illuminent à tour de rôle sa nature »³⁴³. Elle soutient donc que le bien est une réalité transcendante qui n'est réductible ni à la présence, ni à l'absence. En accusant Platon d'avoir une vision logocentrique du bien, Derrida ne comprend pas la théorie des formes. Il a de même tort de l'associer à l'intériorité subjective.

L'association du bien socratique à l'intériorité subjective est un autre aspect de l'interprétation derridienne de Platon. Pour Pickstock, cette association est également erronée. Elle assure, en effet, qu'étant « à l'origine de tout être(s) », le bien ne peut être réduit à une expérience intérieure subjective³⁴⁴. D'après elle, Derrida s'engage dans cette lecture de Platon parce qu'il ne prend pas en considération que le bien dépasse la distinction de l'absence et de la présence en étant transcendant à cette distinction. Par là même, il se trompe, et suggère que ce qui n'est pas pleinement présent selon le *logos* est absent. Selon elle, en montrant que le bien platonicien ne peut pas être saisi dans sa présence par le *logos*, Derrida tend à rendre le bien absent. Or, écrit-elle, « le fait qu'il [le bien] ne puisse pas être saisi par une *mathēma* et qu'il soit indicible ne l'identifie toutefois pas à l'absence. »³⁴⁵ Avec Derrida, Pickstock reconnaît que le bien n'est pas par une *mathēma*, c'est-à-dire par une science qu'on apprend. Cependant, Derrida en déduit un ajournement perpétuel de la connaissance du bien, comme un perpétuel à-venir, et affirme la seule permanence de la trace ou de l'archi-écriture disséminatrice. Or, d'après Pickstock, en pensant ainsi, Derrida passe à côté de la vision platonicienne du bien. Pour Platon, en effet, le bien est certes insaisissable par une *mathēma*, mais il n'est pas pour autant inconnaissable. Plutôt que l'abandon de l'éthique, connaissance du bien, au profit de la pensée de la trace disséminatrice, Pickstock propose d'adopter la philosophie doxologique de Platon dans laquelle le bien est lui-même disséminateur. Ainsi, elle suggère que Derrida ne

³⁴³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 34 ; *After Writing*, p. 11 : the good « must be allowed to arise in and through the excess of supplementary figures which successively illuminate its nature. » Nous modifions la traduction de l'éditeur français.

³⁴⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 35 ; *After Writing*, p. 11 : « it is the ground of all being(s). »

³⁴⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 35 ; *After Writing*, p. 12 : « The fact that it cannot be grasped by a *mathēma* and is unsayable does not identify it with absence. »

perçoit pas qu'en réalité, c'est le bien socratique qui *dissémine* (pour reprendre sa terminologie). Elle considère en effet que la véritable *dissémination* escomptée par Derrida est assurée par le bien transcendant. Puisque, pour Platon, celui-ci se donne à voir à travers les dons qu'il accorde (les étants concrets participent au bien à travers les formes) sans s'identifier à eux, alors il faut considérer que ces dons sont le bien disséminé. Ces dons sont les témoignages du bien qui se suppléent les uns les autres. Par conséquent, pour Pickstock, seul Platon échappe à la séparation de la présence et de l'absence. Le logocentrisme promeut la présence, mais l'"alogique" pharmaceutique défend l'absence du bien. Seul Platon situe le bien réellement au-delà de la présence et de l'absence, en le pensant comme contagieux. « Platon, affirme Pickstock, décrit la transcendance du bien, son au-delà de la présence-et-absence, comme une sorte de *contagion* »³⁴⁶. C'est ainsi que s'explique, selon elle, la réticence de Socrate à parler du bien directement.

Dans son interprétation de *Phèdre*, Derrida explique que le bien platonicien est associé au capital. Selon Pickstock, il en fait ainsi une réalité ontique. La théorie de la trace disséminatrice comme l'origine sans origine se présente alors comme une réponse à cette conception logocentrique du bien qu'il croit discerner chez Platon. Cependant, Pickstock montre qu'il passe à côté de la conception platonicienne du bien comme contagion. En effet, Socrate refuse de parler du bien directement, car le bien est pour lui excès. En vertu de la théorie des formes, il se donne à voir dans ses dons. Derrida a certes raison de souligner qu'il n'est pas saisissable en vertu d'une *mathêma*, mais il a tort d'en déduire son absence. En réalité, pour Platon, la *mathêma* ne peut saisir le bien, car il est contagieux. Le philosophe ne va donc pas à lui sans que le bien vienne aussi à lui. Pour Pickstock, cela ressort de la théorie platonicienne de la connaissance par réminiscence.

1.2.2. Le bien connaissable par réminiscence

Dans son éloge de l'amour, Socrate explique que l'âme contemple dans le lieu supracéleste « un savoir qui n'est pas celui auquel est lié le devenir, qui n'est non plus celui qui se diversifie avec la diversité des objets auxquels il s'applique et auxquels, dans notre présente existence, nous donnons le nom d'êtres, mais le Savoir qui s'applique à ce qui est réellement

³⁴⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 36 ; *After Writing*, p. 12 : « Plato portrays the transcendence of the good, its beyond presence-and-absence, as a kind of *contagion* ».

une réalité. »³⁴⁷ Il proclame ainsi que le savoir supracéleste n'est ni un savoir changeant, ni un savoir dispersé, mais le savoir de ce qui est réellement. À partir de cette conception platonicienne de l'âme, Pickstock peut affirmer que « le bien subsiste à l'intérieur d'une antériorité qui est *éternelle*. »³⁴⁸ Par conséquent, elle explique que le bien n'est pas menacé par le temps, pas plus que ne l'est la connaissance du bien. Selon elle, Platon suggère que, dans le temps, la répétition du bien sous toutes ses formes n'est jamais une répétition annulant la précédente forme. Le bien n'est jamais un élément du passé. Contrairement à ce que semble penser Derrida, il n'est donc pas un *a priori* transcendantal, de type kantien. Ne réussissant pas à échapper à ce modèle kantien, Derrida ne comprend pas la transcendance du bien platonicien, ni sa relation au temps. Mais, pour Pickstock, puisqu'il est éternel, « le bien [platonicien] survient dans un cadre temporel ». Dès lors, il faut considérer selon elle que, chez Platon, « le temps n'est pas simplement une échelle de secours qu'on pourrait reléguer, une fois sa fonction épuisée. »³⁴⁹ Dans la pensée de Platon, il n'y a pas de connaissance possible du bien sans insertion du philosophe dans l'écoulement du temps. Pickstock est convaincue que l'attitude philosophique visée par Socrate repose sur cette vérité. En effet, il propose une connaissance philosophique érotique, c'est-à-dire une connaissance par le désir. Selon elle, il voit dans le désir le lieu de la connaissance au sens où le philosophe connaît l'objet de son désir dans le désir même de cet objet. Pickstock trouve notamment le signe de cette attitude du philosophe-amant dans la métaphore agricole employée par Socrate³⁵⁰. Elle soutient que, de même que le cultivateur sème les semences de manière adaptée au lieu et au temps, de même le philosophe sème dans les cœurs, au moment favorable, par la dialectique, des discours qui en produisent eux-mêmes d'autres. Par conséquent, pour Pickstock, selon Platon, le philosophe connaît le bien sans être dans une logique d'accumulation (la sophistique) ou d'annulations successives (la déconstruction). Pour Platon, affirme-t-elle, en raison de son caractère éternel, le bien est connu par le philosophe dans la mesure où il aime, c'est-à-dire où il désire dans le temps. Chez Platon, la connaissance du bien est donc intimement liée au désir. De ce fait, d'après Pickstock, il en résulte également que la réminiscence n'est pas un « phénomène purement privatif »³⁵¹.

³⁴⁷ PLATON, *Phèdre*, 247 d e.

³⁴⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 36 ; *After Writing*, p. 13 : « the good subsists within an anteriority which is *eternal* (247e). »

³⁴⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 37 ; *After Writing*, p. 13 : « the good arrives through time, and therefore time is not merely a ladder of access which can be kicked away, its job performed. »

³⁵⁰ Cf. PLATON, *Phèdre*, 276 b-277 a ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 37.

³⁵¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 37 ; *After Writing*, p. 13 : « the qualification of our memory of the eternal realities by forgetfulness is *not* a purely privative phenomenon ».

Puisqu'elle requiert le désir, elle implique une relation à l'autre. Cet aspect confirme aussi l'erreur derridienne dans l'appréhension du bien platonicien comme un bien privé.

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida fait apparaître la réalité du *pharmakon* comme l'au-delà et l'en-deçà de la vérité et de la non-vérité. Il suggère donc que la dissémination intervient par le *pharmakon* qui est au-delà et en-deçà des formes et de l'apparence. Or, Pickstock critique les conséquences de cette interprétation du bien platonicien. Ainsi, elle estime que Derrida néglige la réalité que sont les formes et le temps pour Platon. Elle reconnaît certes que cette question n'est pas l'objet du *Phèdre*, mais oppose à Derrida que la connaissance des formes y est tout de même stimulée par « la rencontre avec un véritable amant dans le temps »³⁵². Par conséquent, elle soutient qu'il est suggéré dans *Phèdre* que la réminiscence n'est pas purement privative, car elle suppose le don du temps et de la physicalité. Autrement dit, selon Pickstock, il est clair que « Platon n'a pas voulu enfoncer un coin entre la forme et l'apparence »³⁵³. Platon n'a pas voulu suggérer que la forme peut être abstraite de l'apparence comme une réalité idéale, si bien que Derrida ne peut affirmer qu'il défend la présence du bien comme un idéal. Pour Pickstock, on le constate lorsque, dans le *Phèdre*, Socrate affirme que le philosophe est « un homme cultivé et connaisseur en choses d'amour ». En effet, cette affirmation témoigne de la conception platonicienne de la participation du monde physique au bien³⁵⁴. Pour Pickstock, la *methexis* (participation) platonicienne est donc bien présente dans *Phèdre*, et nécessaire pour le comprendre. En particulier, la présentation de l'ascension philosophique du mythe de l'*érôs* se comprend à partir d'elle. Selon Pickstock, on doit bien saisir que cette « ascension philosophique n'entraîne pas une diminution d'amour pour les choses belles et concrètes, vu que le particulier participe de la beauté elle-même. »³⁵⁵ En conséquence, le bien platonicien n'est pas abstrait des formes et du temps. Il est leur dissémination. Pour Pickstock, *Phèdre* témoigne de l'amour philosophique pour la physicalité promu par Platon, si bien que l'interprétation idéaliste du bien platonicien par Derrida doit être rejetée.

Nous savons que la théorie de la préexistence des âmes est au cœur de la philosophie platonicienne. Pour Pickstock, elle est nécessaire à la compréhension de *Phèdre*. En particulier,

³⁵² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 38 ; *After Writing*, p. 14 : « the encounter with an actual lover in time ».

³⁵³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 38 ; *After Writing*, p. 14 : « Plato did not wish to drive a wedge between form and appearance ».

³⁵⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 248 d cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 39.

³⁵⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 38-39 ; *After Writing*, p. 14 : « the philosophic ascent does not result in a "loss" of love for particular beautiful things, since the particular participates in beauty itself. »

elle assure que le bien est une réalité éternelle et transcendante. Elle implique également que le bien n'est pas menacé par le temps, mais révélé par celui-ci. D'après Pickstock, il en résulte que, pour Platon, la philosophie requiert le désir. Platon suggère ainsi que le philosophe ne retrouve le bien qu'en aimant les choses physiques concrètes telles qu'elles se manifestent dans le temps. De même, il montre que le philosophe ne connaît le bien qu'à travers la relation d'amour avec autrui. Par conséquent, Derrida se trompe lorsqu'il pense que la théorie de réminiscence est privative. Platon établit une philosophie érotique qui n'a rien à voir avec l'expérience intérieure et subjective du bien, comme si le bien était une réalité connaissable par la séparation du monde physique. Il n'y a pas de logocentrisme abstrait platonicien. Platon s'appuie sur une affirmation de la participation du monde au bien, et celle-ci justifie la dialectique socratique comme chemin philosophique.

1.2.3. La dialectique socratique, chemin de connaissance du bien

Selon Pickstock, il est établi que, dans la philosophie de Platon, les choses physiques particulières participent aux formes éternelles et leur ressemblent. Pickstock précise ensuite en quoi consiste cette participation. Elle écrit que « cette ressemblance, du fait de la transcendance du bien, n'est pas une imitation mécanique, mais une représentation *constitutive* de ce dont elle participe et dont on ne peut véritablement participer qu'en *maintenant* la distance et l'altérité. »³⁵⁶ Elle estime donc que la participation platonicienne signifie que le bien transcendant se manifeste dans la beauté des choses physiques particulières. Elle remarque notamment que, dans le mythe d'*Érôs*, la beauté est présentée comme la seule forme éternelle accessible dans le monde physique. Socrate déclare que « seule la Beauté a obtenu ce lot de pouvoir être ce qui est le plus en évidence et ce dont le charme est le plus aimable. »³⁵⁷ Pour Pickstock, il faut comprendre que la connaissance des formes requiert le passage par la beauté des choses physiques particulières, car leur beauté vient de leur illumination intérieure par le bien. Elle en déduit que, d'après Platon, le philosophe ne peut pas rejeter les choses physiques particulières, car elles sont le chemin de connaissance du bien. Nous pouvons souligner que le sous-titre de *Phèdre* l'indique également. Ce sous-titre, *De la beauté, genre moral*, associe le beau à la connaissance et la pratique du bien moral. Pour Pickstock, Platon n'envisage donc pas

³⁵⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 39 ; *After Writing*, p. 14 : « because of the transcendence of the good, this resemblance is no mechanistic mimesis, but a *constitutive* representation of that in which it participates, which can only be truly participated in through a *sustaining* of its distance and otherness. »

³⁵⁷ PLATON, *Phèdre*, 250 d ; cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 40.

que le philosophe adopte un regard mondain et immanent sur les choses physiques particulières puisqu'un tel un regard exclut leur participation aux formes éternelles³⁵⁸. Platon suggère plutôt que le philosophe est attaché à celles-ci tout en maintenant la distance et l'altérité avec elles, afin de bénéficier de la contagion du bien. Pickstock estime que l'attitude de Socrate au début du dialogue l'illustre.

Au début du dialogue, Socrate et Phèdre se promènent au bord de l'Ilissus. Jugeant le récit de cette promenade, Pickstock constate la différence d'attitude entre Phèdre, figure sophistique, et Socrate³⁵⁹. D'un côté, note-t-elle, Phèdre exploite les particularités physiques du lieu pour obtenir de Socrate ce qu'il cherche. De l'autre, Socrate distingue de manière désintéressée ces particularités. De ce fait, elle considère que, dès cette promenade, Platon montre ce qu'est la dialectique. Ainsi, d'après elle, « la dialectique est essentiellement un art de la *différenciation* » qui suppose que le philosophe se laisse envahir par la beauté des choses qui l'entourent³⁶⁰. Elle est différente de l'attitude du sophiste qu'est Phèdre, et qui ne comprend pas Socrate lorsqu'il décrit le bosquet, opérant une différenciation dialectique. Selon la formule de Pickstock, il juge cette réaction « atopique (*atopic*) », c'est-à-dire déplacée ou inappropriée³⁶¹. C'est ainsi, écrit-elle, qu'est le regard sophistique qui considère « les particularités physiques comme secondaires, comme un simple fond peint ou un rideau de théâtre »³⁶². Le propre de ce regard est de ne pas réellement honorer la différence. Par conséquent, Derrida interprète de manière erronée le statut de la physicalité chez Platon en ne remarquant pas que Socrate s'attache aux particularités physiques.

L'attitude de Socrate devant le bosquet d'arbres au bord de l'Ilissus introduit à la compréhension de la dialectique comme art de la différenciation. D'après Pickstock, Socrate la conçoit de cette manière. De toute évidence, son objet est le bien. Or, pour Socrate, en raison de sa transcendance, le bien n'est pas démontrable ou manipulable. Par conséquent, Socrate n'envisage aucunement la dialectique socratique comme une méthode scientifique. Pickstock le montre. Tout d'abord, assure-t-elle, la dialectique repose sur une adaptation du discours à chaque âme³⁶³. Ensuite, écrit-elle, elle révèle « simultanément ce qui est *déjà connu* (remémoré)

³⁵⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 40 ; *After Writing*, p. 15.

³⁵⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 40-41 ; *After Writing*, p. 15-16.

³⁶⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 41 ; *After Writing*, p. 16 : « the technique of dialectic as, specifically, an art of *differentiation*. »

³⁶¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 41-42 ; *After Writing*, p. 16.

³⁶² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 42 ; *After Writing*, p. 16 : « Phaedrus has relied upon the physical particulars remaining secondary, as a mere backdrop ».

³⁶³ Cf. PLATON, *Phèdre*, 271 b cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 42-43.

et ce qui demeure cependant inconnaissable (au sens d'une totalité). »³⁶⁴ Autrement dit, dans la pensée socratique, l'action de différencier s'inscrit dans la connaissance du bien. Selon Pickstock, on en trouve la démonstration dans sa rétractation après son premier discours sur l'amour, rétractation qui intervient sous la pression de son *daimonion*. En effet, elle interprète cette rétractation comme une manifestation de la nécessaire connaissance de soi pour connaître le bien. Par cette rétractation, Platon montre que différencier le vrai du faux requiert la connaissance de soi-même dans le mouvement érotique. Il faut la double composante de la réminiscence du bien et d'une anticipation par le désir. Il faut la double composante de la connaissance de soi-même et de l'ouverture à l'*érôs* qui est au-delà de soi. Du reste, remarque Pickstock, pour Socrate, la différenciation dans la dialectique est associée à la vue globale. Ainsi, il appelle « dialecticiens » ceux qui sont aptes à voir « dans la direction d'une unité (...) qui soit l'unité naturelle d'une multiplicité »³⁶⁵. Pour Pickstock, la dialectique est donc bien distincte de la conscience sophistique. La première différencie selon un regard érotique global, alors que la seconde ne s'attache aux particularités physiques que dans la mesure où elles sont utiles. De ce fait, elle la qualifie de « synecdochique (*synecdochic*) »³⁶⁶.

Pickstock constate que, dans *Phèdre*, Socrate critique les rhéteurs capables d'obtenir des effets immédiats ou de justifier une thèse comme une autre³⁶⁷. Le traitement du discours de Lysias ou de son premier discours témoigne qu'il refuse tout comportement sophistique qui est une manipulation d'*Érôs*. Or, pour Pickstock, la manipulation d'*Érôs* est identiquement une attitude « synecdochique » des sophistes. En effet, estime-t-elle, les sophistes passent abusivement d'une vérité particulière à la vérité générale, dans l'oubli de la vue globale. D'après elle, les exemples sont divers dans *Phèdre* : le technicien mécanique, la science rationnelle de l'augure, le médecin qui s'arrête à la surface des choses³⁶⁸. Cette « conscience sophistique synecdochique » est critiquée par Pickstock qui soutient qu'elle implique une conception atomiste du monde. Elle ajoute qu'elle réduit la clarté de la connaissance à ce qui est parfaitement possédé empiriquement. Le rapprochement avec l'écriture qu'elle suggère devient évident. Pour Socrate, assure Pickstock, les logographes écrivent, persuadés d'obtenir ainsi la solidité et la certitude³⁶⁹. Par conséquent, contrairement aux affirmations de Derrida

³⁶⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 43 ; *After Writing*, p. 17 : « it seeks to disclose what is simultaneously *already known* (remembered) and yet unknowable (*in the sens of a totality*). »

³⁶⁵ Cf. PLATON, *Phèdre*, 266 b c.

³⁶⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 44 ; *After Writing*, p. 18.

³⁶⁷ Cf. PLATON, *Phèdre*, 267 d : Protagoras est « sans égal aussi, quel que soit le cas, aussi bien pour calomnier que pour dissiper la calomnie » ; cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 44.

³⁶⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 44 ; *After Writing*, p. 18.

³⁶⁹ Cf. PLATON, *Phèdre*, 277 d ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 44.

dans *La pharmacie de Platon*, Platon critique l'écriture en raison de ses connivences avec la sophistique, c'est-à-dire avec une méthode réduisant le bien à un étant inaccessible. Pickstock pense donc qu'il convient d'associer la sophistique à l'écrit, car tous deux tentent d'arrêter le cours du temps. En revanche, la dialectique socratique n'est pas une écriture, car elle offre un autre chemin de connaissance qui requiert la différenciation érotique. C'est pourquoi Pickstock affirme que « la "fixité" authentique, parodiée par les sophistes, ne peut être atteinte que dans l'inébranlable conviction d'un certain mode de vie, où la clarté et la fermeté d'une conviction personnelle sont les fruits du dialogue philosophique et d'une méfiance vis-à-vis de toute prétention à la certitude instantanée. »³⁷⁰ Selon l'interprétation pickstockienne, Platon ne conçoit aucunement la philosophie à partir de la fixité du livre, mais à partir d'une succession de locuteurs afin que s'opère la réminiscence dans l'âme du philosophe. La mise en valeur de la parole – du mythe par exemple – n'est donc pas le signe d'une position logocentrique ; elle est au service l'acte individuel de mémoire des réalités éternelles. En définitive, pour Pickstock, Platon n'est pas l'initiateur de la « métaphysique de la présence » que décrit Derrida. Nous savons que Derrida refuse d'appuyer son analyse de *Phèdre* sur les intentions de Platon³⁷¹. Cependant, d'après Pickstock, Platon n'envisage pas davantage son dialogue comme l'emballage de ses intentions, ou de ses thèses. Il faut comprendre, écrit Pickstock, qu'« au travers du *langage*, au travers du dialogue platonicien lui-même, un aspect du monde physique nous est révélé. » Platon ne cherche pas une fixité sophistique, mais encourage l'acte individuel de mémoire du bien. C'est pourquoi, assure Pickstock, il a recours au dialogue. Le dialogue permet cet acte en introduisant dans la connaissance du bien comme plénitude inépuisable.

Derrida voit en Platon l'initiateur de la pensée logocentrique qui est désincarnée. Pickstock rejette cette interprétation de Platon, et montre qu'il encourage la connaissance des choses physiques particulières. Elle considère que, dans *Phèdre*, la beauté de celles-ci est présentée comme la voie d'accès privilégiée au bien. Par exemple, l'attitude de Socrate lors de la promenade inaugurale du *Phèdre* au bord de l'Ilissus en témoigne. *A contrario* Pickstock démontre qu'au cours de cette promenade, Phèdre illustre la conscience sophiste « synecdochique », car il ne s'intéresse aux particularités physiques du lieu qu'afin d'obtenir des vérités générales. Elle opère ainsi un rapprochement entre les sophistes et l'écriture, manifestant que tout comme l'écrit, les sophistes cherchent la fixité et la clarté stable. En

³⁷⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 45 ; *After Writing*, p. 19 : « the genuine "fixity" parodied by the sophists can be attained only in the unshakeable conviction of a certain way of life, where clarity and steadfastness of personal conviction are found through philosophic dialogue and wariness of all claims to instant certitude. »

³⁷¹ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 160.

revanche et en contradiction avec la lecture derridienne de Platon, la dialectique socratique est un art de la différenciation. Elle tend à différencier les choses pour connaître les formes et le bien. C'est pourquoi elle requiert le dialogue au service la réminiscence personnelle du bien. En raison de sa plénitude inépuisable, le bien ne peut être connu par aucune *mathêma*. Il n'y a pas d'accès à lui en dehors de la dialectique.

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida dévoile le *pharmakon* comme le milieu situé au-delà et en-deçà du *logos* et des oppositions logiques, notamment celle entre l'absence et la présence. Par conséquent, il reproche à Platon de ne pas percevoir l'"alogique" pharmaceutique, et de s'attacher d'une manière logocentrique au bien comme présence. Pickstock entreprend de réfuter cette vision de Platon. Elle établit que Derrida ne prend pas en compte la transcendance du bien platonicien. Avant tout, elle estime qu'il faut correctement interpréter l'usage de la métaphore dans les dialogues platoniciens. Il est rendu nécessaire par le fait que le bien excède les choses concrètes physiques, tout en les illuminant de l'intérieur. Elle considère ainsi que le bien se dévoile dans ses dons, sans s'identifier à eux. Le bien étant également éternel, il n'est pas menacé par le temps. Au contraire, seul le temps peut le dévoiler, et c'est pourquoi Platon respecte les choses physiques. Cela est manifeste dans l'attitude de Socrate au bord de l'Ilissus. Il se comporte alors comme un vrai philosophe, c'est-à-dire qu'il différencie en aimant les caractéristiques physiques particulières du lieu où il se trouve. Pour Pickstock, c'est la dialectique socratique comme art de la différenciation qui est à l'œuvre. Elle s'oppose à la sophistique qui promet une certitude illusoire à partir de la généralisation excessive d'une vérité partielle. Face à la pseudo-certitude de la sophistique et de l'écrit, Pickstock estime que la dialectique offre une connaissance de la différence orientée vers la totalité. Elle permet une connaissance d'un autre ordre, et produit une certitude à partir d'un mode de vie unifiant d'une part la mémoire et le désir anticipant et, d'autre part, la connaissance de soi et du monde. En définitive, le choix platonicien du dialogue se révèle au service du chemin dialectique. En somme, pour Pickstock, Derrida ne voit pas que Platon élabore une philosophie érotique.

1.3. La philosophie érotique de Platon

Pour démontrer que la philosophie de Platon est « érotique », Pickstock s'appuie sur un passage du *Banquet* dans lequel la prophétesse Diotime introduit Socrate au statut particulier

d'*Érôs* comme médiateur entre les hommes et les dieux³⁷². Platon fait dire à Diotime qu'*Érôs* interprète et apporte « aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux, les prières et les sacrifices des uns, les ordres des autres et la rémunération des sacrifices. »³⁷³ Pickstock en déduit que le chemin philosophique dépend d'*Érôs*. Elle assure que la *methexis* (participation) entre le mortel et le divin est donc érotique. Selon elle, l'un et l'autre se complètent. D'une part, la communion avec le divin par la mémoire est bénéfique au philosophe, et inversement le divin reçoit du philosophe. À l'appui de cette dernière affirmation, elle rapporte les propos de Socrate dans *Phèdre* qui estime que « les grands objets, auxquels constamment par le souvenir [la pensée du philosophe] s'applique dans la mesure de ses forces, sont justement ceux auxquels, parce qu'elle s'y applique, un dieu doit sa divinité. »³⁷⁴ Pour Pickstock, cela signifie que le dieu est reconnu dans sa divinité par l'acte de mémoire du philosophe. Elle en déduit que « la participation au divin – et qui peut dire, chez Platon, jusqu'où le divin s'assimile au bien ? – s'approche d'une complémentarité mutuellement constitutive, facilitée par le débordement relationnel d'*Éros*. »³⁷⁵ Ainsi se comprend, selon elle, le caractère inépuisable de la plénitude du bien. Pour reprendre une formulation derridienne, le bien est « à-venir » parce qu'il se manifeste à travers les réalités physiques concrètes, à condition que le philosophe exerce l'art de la différenciation. Par conséquent, Pickstock estime que Derrida considère à tort le bien comme une présence objective dans l'œuvre de Platon. Au contraire, il faut découvrir que Platon le conçoit comme « une réalité auto-suppléante »³⁷⁶. Parce qu'*Érôs* est un médiateur entre les hommes et les dieux, explique Pickstock, le bien n'est ni une réalité présente *a priori*, ni une réalité présente *a posteriori*. De ce fait, Pickstock assure que Platon ne méprise pas les signes comme Derrida le suggère.

Dans la déconstruction de Platon qu'il opère, en particulier dans *La pharmacie de Platon*, Derrida cherche à faire sortir de l'illusion d'un premier orateur autonome au profit d'un autre "fondement", la trace ou l'archi-écriture. Or, Pickstock explique que la philosophie érotique que Platon envisage ne prétend pas qu'il existe un premier orateur autonome. Néanmoins, il est vrai qu'elle suppose le nécessaire recours aux orateurs. Dans *Phèdre*, explique Pickstock, il n'est pas question d'un orateur autonome et présent par lui-même qui serait

³⁷² On notera l'affirmation similaire de L. Strauss dans son analyse du *Banquet* (cf. L. STRAUSS, *Sur « Le Banquet »*, *La philosophie politique de Platon*, coll. Polemos, Paris, Éditions de l'Éclat, 2006, p. 219.

³⁷³ PLATON, *Le Banquet*, 202 e cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 47.

³⁷⁴ PLATON, *Phèdre*, 249 c ; cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 48.

³⁷⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 48 ; *After Writing*, p. 20 : « Participation in the divine (and it is unclear in Plato to what extent the divine is to be assimilated with the good), approaches a mutually constitutive supplementation facilitated by the relational overflowing of *erôs*. »

³⁷⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 48 ; *After Writing*, p. 20 : « a self-supplementing reality ».

extérieur aux « séries de traces représentées par une inspiration extérieure (divine, humaine, physique) » ou à « une *akoê* antérieure (ou un mythe oralement reçu ou d'une tradition) »³⁷⁷. Pour Platon, l'orateur est partie intégrante du mouvement de supplémentarité, et il parle à partir d'inspirations extérieures ou de ce qu'il a entendu (*akoê*). Selon Pickstock, Platon affirme donc une sorte de supplémentarité, bien qu'à la différence de Derrida, il préfère une supplémentarité orale à celle de l'écrit. Comme le remarque Pickstock, cette position platonicienne respecte « le caractère physique et communautaire de tout langage. »³⁷⁸ En revanche, elle estime qu'en privilégiant l'écrit autonome, Derrida s'apparente aux sophistes. La supplémentarité de la trace écrite qu'il invoque conduit à la suppression du lien entre le corps vivant et le langage. Ainsi, pour Pickstock, la vision derridienne de l'écrit s'apparente à l'approche des sophistes à l'égard du langage qu'ils tendent à manipuler. Comme la dissimulation par Phèdre du manuscrit du discours de Lysias en témoigne, en raison de l'illusion d'autonomie qu'il comporte, l'écrit peut servir à la manipulation. De même, l'incapacité des écrits à répondre aux questions qui leur sont posées que souligne Socrate comporte le risque de la manipulation³⁷⁹. Pour le dire avec Pickstock, « Derrida ne s'interroge pas, comme le fait Platon, sur l'impossibilité de canaliser la saturation potentielle de la disponibilité de l'écriture »³⁸⁰. Autrement dit, Pickstock constate que Derrida ne perçoit pas l'enjeu de la préférence platonicienne pour l'oral. Elle estime que Platon préfère l'oral parce que la dissémination à partir des traces orales ne présente pas le risque de la manipulation. Selon elle, il s'agit en effet d'une dissémination différenciante.

À partir du *Banquet*, Pickstock met en lumière le rôle décisif d'*Érôs* dans l'ascension philosophique. Elle fait remarquer que Platon suppose une sorte de supplémentarité du bien. En effet, le bien est d'une certaine manière augmenté lorsqu'il est reconnu par l'homme. C'est pourquoi Platon propose alors logiquement une supplémentarité orale, celle d'orateurs successifs, plutôt qu'une supplémentarité écrite comme celle de Derrida. Elle souligne que cette supplémentarité orale suppose que l'orateur soit stimulé par des réalités extérieures, d'autres orateurs ou par un mythe. La supplémentarité platonicienne respecte alors le caractère corporel de tout langage à l'inverse de la supplémentarité écrite qui l'ignore. De cette manière, Platon se prémunit du risque de manipulation du langage qu'induit l'écrit. Pour Pickstock, *Le Banquet*

³⁷⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 50 ; *After Writing*, p. 22 : « For, in the *Phaedrus*, there is no account of a self-present autonomous speaker outside the series of traces represented by external (divine, human, physical) inspiration, or an anterior *akoê* (or orally received myth or tradition). » Nous modifions la traduction de l'éditeur français.

³⁷⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 50 ; *After Writing*, p. 22 : « the physicality and communality of all language ».

³⁷⁹ Cf. PLATON, *Phèdre*, 275 d.

³⁸⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 52 ; *After Writing*, p. 23 : « Derrida does not negotiate Plato's concern with the way in which writing's potential saturation of availability cannot be channelled ».

et *Phèdre* témoignent clairement en faveur de la philosophie érotique de Platon qui se distingue de la fixité de l'écrit mise en avant par Derrida, quoiqu'à son corps défendant. Selon cette interprétation, Platon échappe au reproche du logocentrisme. Pour Pickstock, Derrida se trompe également dans sa perception de la place du mythe chez Platon.

1.4. La place du mythe chez Platon

Derrida affirme que Socrate « donne congé » au mythe³⁸¹. D'après lui, ce congé s'expliquerait par le caractère imprécis du mythe, en particulier celui de son origine. Après avoir montré que la philosophie de Platon est érotique, Pickstock s'oppose radicalement à cette thèse derridienne. Elle considère que Platon valorise toute sorte d'*akoê* (i.e. ce que l'on entend), et ne peut donc pas mépriser le mythe. Selon elle, « c'est à l'art sophistique de la démythologisation que Socrate désire "dire adieu" », si bien que l'association que Derrida réalise entre l'écriture et le mythe dans *Phèdre* est erronée³⁸². Derrida opère cette association à partir du constat que Socrate propose à Phèdre le mythe de l'invention de l'écriture en admettant ne pas savoir s'il est vrai. Il interprète ce choix de Platon comme une association des deux, et écrit qu'« on commence par répéter sans savoir – par un mythe – la définition de l'écriture : répéter sans savoir. »³⁸³ Il en déduit la prééminence de la graphie de la supplémentarité. Pour Pickstock, ce rapprochement est abusif. Certes, Socrate ignore l'origine du mythe, mais ce type d'information ne l'intéresse pas³⁸⁴. Plus encore, note-t-elle, Socrate connaît son ignorance à ce sujet. Il n'est pas dans l'illusion de la connaissance. En revanche, critique Pickstock, la graphie derridienne implique l'absence de connaissance de l'origine, mais également une absence de conscience de son ignorance à cause de l'illusion d'autonomie que porte l'écrit. Du côté de Platon, le choix du mythe pour parler de l'écriture a un autre sens. Il conduit à la situer dans la dépendance de l'oralité. En effet, le mythe, transmis oralement, ne prétend pas à la fixité. Il est réexprimé au cours du temps, subit des altérations et des apports extérieurs. De même, d'après Pickstock, si Socrate situe l'origine de l'écriture dans un récit mythique, c'est afin qu'il soit

³⁸¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 84.

³⁸² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 53 ; *After Writing*, p. 24 : « It is the sophistic act of demythologization which Socrates wishes to "send off". »

³⁸³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 92 cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 53. Voir aussi : PLATON, *Phèdre*, 274 c.

³⁸⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 229 e : « Si, par incrédulité, on ramène chacun de ces êtres à la mesure de la vraisemblance, et cela en usant de je ne sais quelle grossière sagesse, on n'aura pas le temps de beaucoup le temps de flâner ! Or ma flânerie à moi, ce n'est point du tout vers des explications de ce genre qu'elle est tournée ».

clair que l'écriture reste reliée à un corps vivant. À cet égard, elle souligne qu'un texte est toujours lu par un corps vivant. Elle ajoute également que Socrate estime qu'un discours est composé comme un corps vivant³⁸⁵. Ce fait a été remarqué par Derrida, et il s'en sert pour dénoncer le logocentrisme de Platon. Pour Pickstock, cela indique que Platon suggère une théorie de la supplémentarité orale. Ainsi, elle honore l'intuition derridienne d'une connaissance dépendant d'une série de traces, mais estime que Socrate porte précisément une telle vision. Son choix d'attribuer une origine mythique à l'écriture en témoigne. Dès lors, elle rejette également l'association qu'opère Derrida entre Platon et une « pureté-intérieure-antérieure »³⁸⁶. Alors que la trace derridienne est déconnectée du corps vivant, Pickstock pense que la « conception socratique de l'oralité du langage introduit dans sa philosophie une plus grande dimension extatique que Derrida ne semble vouloir l'admettre »³⁸⁷. Ainsi, le recours au mythe par Socrate indique qu'il n'est pas à la recherche d'une pureté close dans l'intériorité du sujet et antérieure à toute nouveauté. Une fois encore, pour Pickstock, Derrida passe à côté de la théorie platonicienne de la connaissance qui suppose l'acte de la mémoire.

En dernier lieu, pour manifester l'importance du mythe chez Platon, Pickstock insiste sur son lien avec la mémoire. Elle explique ainsi que le recours au mythe par Socrate s'explique par la place qu'il accorde à la mémoire dans l'itinéraire philosophique. À juste titre, Derrida note la différence pour Socrate entre l'écrit qui favorise l'*hypomnesis* et l'oral qui favorise la *mnémè*. Cependant, selon les termes de Pickstock, Derrida en déduit que Platon recherche « une répétition métaphysique et un retour de l'individu vers le passé dans l'espoir de posséder un moment antérieur comme s'il était encore présent. »³⁸⁸ Or, cette lecture est erronée. En effet, elle écrit que, pour Socrate « il n'est pas question de rappeler l'*expérience* de l'âme préexistante »³⁸⁹. Puisque l'exercice de la *mnémè* suppose les éléments extérieurs tels que les muses, le bien-aimé ou le monde physique, c'est donc l'expérience présente de l'âme qui compte. La connaissance du bien éternel s'inscrit dans l'expérience présente et immanente. Selon elle, ce qui est reproché à l'écrit qui favorise l'*hypomnesis* est précisément de ne pas permettre cette expérience en raison de son caractère superficiel. Par là même, la connaissance du bien éternel auquel participe le monde immanent est fermée au philosophe. Par l'oralité,

³⁸⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 54 ; PLATON, *Phèdre*, 264 b c.

³⁸⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 54 ; *After Writing*, p. 25 : « interior-anterior purity ».

³⁸⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 55 ; *After Writing*, p. 25 : « Socrates' intimations of an orally-construed langage allow a greater ecstatic dimension into his philosophy than Derrida seems willing to admit ».

³⁸⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 55 ; *After Writing*, p. 25 : « Derrida finds a metaphysical repetition, a return to the past by the individual in order to possess that anterior moment as if it were present. »

³⁸⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 56 ; *After Writing*, p. 25 : « there is no question of recalling the *experience* of the pre-existent soul ».

explique-t-elle, la *mnémè* est mise en œuvre, et la connaissance du bien par réminiscence à travers l'expérience présente est possible.

Pickstock établit donc le caractère erroné de l'interprétation de Derrida sur la place du mythe chez Platon. En outre, elle critique l'utilisation derridienne du mythe, étant donné qu'une large partie de la lecture derridienne de *Phèdre* repose sur l'analyse de la mythologie égyptienne. Ainsi, dans *La pharmacie de Platon*, Derrida entreprend notamment de souligner la place secondaire du dieu Thot – qui a inspiré le dieu Theuth de Platon – dans la mythologie égyptienne pour étayer sa thèse de la supplémentarité violente de l'écriture. S'appuyant sur des spécialistes de la mythologie égyptienne, Pickstock conteste les conclusions derridiennes³⁹⁰. Elle établit tout d'abord que la présentation systématique de Thot comme dieu engendré n'est pas avérée. Elle remarque également que Thot et Amon sont souvent présentés comme corégnants. Elle note encore que l'hostilité entre Amon et Thot est exagérée par Derrida. Enfin, elle affirme que l'association systématique de Thot avec l'écriture et la mort n'est pas évidente, car il écrit au pharaon en lui promettant la vie. Dès lors, Pickstock considère que la critique du logocentrisme de Platon par Derrida le conduit à trahir le mythe égyptien. En réponse, elle propose un autre regard sur Thot qui, inventeur de la parole sacrée, de l'adoration et du langage des dieux, peut davantage être associé à la liturgie qu'à l'écriture et à la mort³⁹¹.

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida soutient que Platon congédie le mythe dans *Phèdre*. Pickstock s'oppose à cette lecture. Tout d'abord, elle voit une valorisation du mythe dans le choix de Platon de donner à l'écriture une origine mythique. Elle constate que Socrate rejette seulement la quête de l'origine précise des mythes. En revanche, elle soutient que la succession d'orateurs que suppose le mythe correspond parfaitement à la supplémentarité orale platonicienne qu'elle décèle. Elle ajoute qu'en présentant l'invention de l'écriture dans un récit mythique, Socrate souligne la relation au corps vivant qu'entretient tout langage, y compris celui de l'écriture. Ainsi, pour elle, Socrate honore le mythe en raison du rôle de la *mnémè* dans l'itinéraire philosophique. De ce point de vue, elle pense que Derrida ne comprend pas le rôle de la mémoire dans la théorie de la connaissance. Pour elle, si l'acte de connaissance suppose chez Platon la mémoire, à cause de sa théorie de la préexistence des âmes, il n'envisage pas la reproduction de l'expérience de l'âme dans son éternité. Certes, la *mnémè* donne accès au bien

³⁹⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 56 -58 ; P. BOYLAN, *Thot, The Hermes of Egypt*, Londres, Milford, 1922 ; W. BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, Londres, Methuen and Co., 1914 ; S. MERCER, *The Religion of Ancient Egypt*, Londres, Luzae and Co., 1949 ; F. GUIRAND, *Mythologie générale*, Paris, Larousse, 1993 ; R. V. LANZONE, *Dizionario di Mitologia Egizia*, volume V, Turin (ITA), Litografia fratelli, 1881-1886.

³⁹¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 58.

transcendant, mais elle le fait dans l'immanence et dans le présent. Elle établit donc que le mythe s'inscrit dans ce modèle platonicien de la connaissance par ouverture de l'âme sur l'extérieur permettant l'exercice de la *mnémè* et la connaissance par réminiscence. Enfin, Pickstock critique la relecture derridienne du mythe égyptien raconté par Socrate. À l'inverse de Derrida qui relie Thot à la mort, elle l'associe à la prière liturgique.

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida cherche à établir le logocentrisme de Platon dont il considère qu'il fonde sa critique de l'écrit. Dans le premier chapitre d'*Après l'écrit*, Pickstock entreprend de montrer que Derrida interprète de manière erronée la préférence de Platon pour l'oral. Son premier objectif est de montrer que Platon préfère l'oral pour des raisons semblables à celles qui conduisent Derrida à élaborer son concept de la supplémentarité. À cette fin, dans un premier temps, elle réfute d'abord l'association que Derrida prétend discerner chez Platon entre l'oral et le capital. Elle renverse l'interprétation derridienne, et manifeste que les sophistes s'attachent à l'écrit, car il est un capital disponible et manipulable. Elle montre que l'écrit est utilisé dans l'illusion de son absence d'origine, et que la graphie derridienne participe à cette illusion. Or, elle assure que la perspective philosophique de Platon est autre, car elle s'inscrit dans le mouvement de l'*érôs*. Selon elle, celui-ci implique une attitude révérencieuse devant les choses et les personnes, et exclut l'attitude de domination ou d'utilisation intéressée. Dans un deuxième temps, en réponse à l'interprétation derridienne du bien platonicien comme fils du *logos*, Pickstock rétablit la vision platonicienne du bien comme transcendant. D'après elle, être fidèle à Platon, c'est reconnaître que le bien – et non le *pharmakon* – dépasse l'opposition de l'absence et de la présence. Pour Platon, il est excès, se donnant à voir dans les choses physiques sans s'identifier à elles. Il ne peut donc être réduit à un étant suprême et, donc, aux catégories d'absence et de présence. De même, démontre-t-elle, il ne peut être réduit aux catégories du passé, du présent ou de l'avenir. Par conséquent, on doit comprendre que la connaissance socratique par la mémoire ne signifie pas le retour à une expérience passée. Selon Pickstock, elle est connaissance médiatisée par le temps d'une vérité éternelle. Il en résulte, explique-t-elle, que Platon n'envisage pas la philosophie comme une expérience subjective intérieure et privative. Le rapport de distance et d'altérité entretenu avec les choses physiques particulières ou avec le bien-aimé est, pour lui, au fondement de l'ascension philosophique. La dialectique socratique est par conséquent un art de la différenciation. Elle combine le désir porté vers l'extérieur et la connaissance de soi. À la différence de l'attitude sophistique « synecdochique », elle fait œuvre de différenciation en conservant la vue générale des choses. Pour Pickstock, la dialectique socratique s'oppose donc à l'écriture qui prétend à la fixité intangible. Elle fournit

une certitude à travers un mode de vie, le mode de vie philosophique. En troisième lieu, Pickstock établit précisément le rôle d'Érôs dans le chemin philosophique. Pour Platon, estime-t-elle, Érôs est un médiateur entre les dieux et les hommes, si bien que la connaissance suppose le mouvement érotique dans lequel l'homme se rapproche des dieux tout autant que le mouvement par lequel les dieux sont dieux grâce aux hommes. Selon Pickstock, il y a ainsi une complémentarité réciproque. Dès lors, elle affirme que la connaissance philosophique suppose d'entrer dans le mouvement de complémentarité des orateurs successifs, plutôt que de s'appuyer sur les traces écrites. Il en va du respect du caractère physique et communautaire de tout langage, étant entendu que seul ce respect protège de la manipulation du langage. En dernier lieu, Pickstock rejette l'interprétation derridienne du mythe dans la pensée de Platon. Dans *Phèdre*, selon elle, Socrate ne rejette pas le mythe, mais les tentatives menées pour rechercher son origine précise. Il se trouve, en outre, que Socrate valorise la connaissance à partir de l'*akoê*, si bien qu'implicitement il valorise le mythe. Plus encore, d'après Pickstock, en présentant l'invention de l'écriture dans un récit mythique, Socrate souligne le rapport de tout langage, y compris l'écriture, avec le corps vivant. De ce point de vue, Platon apprécie le mythe, car, contrairement à l'écrit, il permet l'exercice de la *mnémè*. En effet, devant être répété de manière non-identique au cours du temps, il ne produit pas l'illusion d'une fixité éternelle comme l'écrit peut le faire. Dans le premier chapitre d'*Après l'écrit*, le premier objectif de Catherine Pickstock était donc d'établir que la complémentarité platonicienne, à partir de l'oral, est préférable à la complémentarité derridienne, à partir de l'écrit. Le second objectif annoncé est de souligner le caractère doxologique de tout langage chez Platon.

2. Le caractère doxologique du langage chez Platon

Dans *Après l'écrit*, Pickstock répond à la lecture derridienne du *Phèdre*. Elle propose une autre interprétation de la préférence de Platon pour l'oral et de la dialectique socratique. Alors que la thèse derridienne de la trace fait prévaloir l'écrit fixe et sans origine, elle défend l'idée que le langage est fondamentalement parlé pour Platon. Elle affirme ainsi que,

s'il convient de caractériser le langage comme étant soit *écrit* soit *parlé*, nous opterons pour ce dernier qualificatif, car, il nous semble inclure tout ce que Jacques Derrida désigne par ces mots, à savoir une série infinie de traces, et qu'il rend compte également de la réalité des

corps vivants. C'est précisément ce *souci* de la physicalité, de la temporalité et de l'extériorité, qui dicte à Platon sa préférence pour le mot *dit*.³⁹²

Pickstock s'oppose à la grammatologie derridienne. Elle préfère l'oralité platonicienne en raison de son souci du corps physique, du temps, et de l'extériorité, caractéristiques que Derrida assure défendre dans la déconstruction. Ainsi, au terme de sa critique de la vision derridienne de Thot, Pickstock ouvre une piste en faveur d'une nouvelle approche de l'oralité. Alors que Derrida prétend déceler un conflit violent entre Thot et le roi Amon, c'est-à-dire entre l'écrit qui veut remplacer la parole tenant à son pouvoir, elle remarque que, dans la mythologie égyptienne, Thot est également l'inventeur de la parole liturgique³⁹³. À partir de ce constat, elle conteste que le mythe de l'invention de l'écriture relaté par Socrate signifie un conflit entre la supplémentarité de l'écrit et la présence de l'oral. Pour Pickstock, une autre interprétation s'impose. Elle estime que ce lien entre Thot et la liturgie suggère l'intégration de l'écriture à l'oralité³⁹⁴. Le deuxième objectif qu'elle s'est donné en ouverture du premier chapitre d'*Après l'écrit* qui consiste à établir le caractère doxologique du langage peut s'élaborer. Elle trouve cinq aspects de la pensée platonicienne permettant de légitimer cette affirmation. Tout d'abord, elle souligne que la philosophie érotique de Platon conduit au dépassement de l'opposition entre l'extériorité et l'intériorité. Ensuite, elle constate qu'elle implique un regard philosophique subordonné au bien. Selon elle, il faut alors reconnaître que la dialectique socratique assure une véritable prise en compte de la différence par la voie de la doxologie. En conséquence, elle montre qu'il convient d'interpréter correctement la position de Platon à l'égard de la poésie et de constater qu'il n'est critique qu'envers la poésie non-doxologique. Enfin, d'après elle, il en résulte que Socrate assure l'identité du citoyen par le moyen de la doxologie (5).

2.1. De l'intériorité soumise à l'extériorité

Nous avons vu que, pour Derrida, Platon est l'initiateur de la métaphysique occidentale de l'intériorité subjective. Dans *La pharmacie de Platon*, il discerne en Pharmacée, responsable

³⁹² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 54 ; *After Writing*, p. 25 : « If one must characterize language as either written or spoken, I would suggest that *spoken* would be the most apt designation, since this would include all that Derrida would wish to stress in terms of an infinite series of trace, but at the same time, would allow for the inclusion of living bodies at every stage. It is precisely his *care* for theses living bodies, for time, and for exteriority, which dictates Plato's preference for the oral word. »

³⁹³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 58.

³⁹⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 58 ; *After Writing*, p. 27 : « On the contrary, its promotion of *liturgy* tends to integrate writing with orality. »

de la mort d'Orithye, la figure de l'intrusion de l'extériorité dans l'intériorité pure³⁹⁵. Le point de départ de la structure pharmaceutique qu'il met en lumière dans son texte se trouve dans cet épisode. Pour Pickstock, cette lecture est cependant erronée. En effet, elle note que Pharmacée n'est aucunement responsable de la mort d'Orithye. Socrate raconte qu'« elle a été poussée par un vent boréal en bas des rochers voisins »³⁹⁶. En conséquence, Pickstock interroge Derrida : « Pharmacée doit-elle être tenue pour responsable de la mort d'Orithye pour s'être trouvée à proximité de sa compagne au moment où celle-ci fut projetée contre les rochers ? »³⁹⁷ En réalité, selon elle, l'interprétation de Derrida est déterminée par l'idéal supposé de Platon d'une intériorité inviolable. Notamment, pour exprimer sa perception du schéma platonicien du vivant face à la maladie, il écrit que « l'immortalité et la perfection d'un vivant consistent à n'avoir rapport à aucun dehors. »³⁹⁸ Mais, pour Pickstock, Derrida lit Platon « avec des lunettes cartésiennes »³⁹⁹. Elle reconnaît que Socrate perçoit la dialectique comme un antidote contre un poison venu de l'extérieur. Cependant, elle réfute l'idée derridienne d'une fermeture de la dialectique à l'extérieur. À cette fin, elle rappelle que Socrate évoque dans son second discours une extase complète du philosophe sous une impulsion extérieure. Ainsi, il déclare à Phèdre :

Puis, quand il [l'amant] a persévéré dans cette conduite et qu'il approche cet ami, en y ajoutant les contacts des gymnases et autres lieux de réunion, à ce moment le flot du courant dont j'ai parlé, et auquel le nom de *vague de désir* fut donné par Zeus alors qu'il aimait Ganymède, commence à se porter en abondance vers l'amoureux. Mais, tandis qu'il y en a une part qui se perd en lui, l'autre, une fois qu'il a été rempli jusqu'au bord, s'écoule à l'extérieur.⁴⁰⁰

Ici, comme le note Pickstock, la distinction intérieur/extérieur n'apparaît pas comme une opposition. Elle juge qu'en effet, pour Platon, l'acte de la connaissance requiert une communion de l'extérieur et de l'intérieur. Selon elle, chez Platon,

lorsque l'amant-philosophe entrevoit le bien dans le monde physique, il reçoit de l'*extérieur* ce qu'il reconnaît de l'*intérieur* de sa mémoire – cela même qu'il avait jadis reçu d'un *extérieur* transcendant, quand son âme était en harmonie avec le bien. Le moi socratique étant ainsi constitué de l'extérieur, la connaissance de soi, qui est le but épistémologique ultime de Socrate, est une connaissance de ce qui est « extérieur » à soi, à savoir le bien et ses médiations.⁴⁰¹

³⁹⁵ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 86-87 ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 59.

³⁹⁶ PLATON, *Phèdre*, 229 c cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 59.

³⁹⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 59 ; *After Writing*, p. 28 : « Is it sufficient that Pharmaceia was present as a playmate on the occasion of the Boreal blast to hold her accountable for Oreythia's death ? »

³⁹⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 126.

³⁹⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 59 ; *After Writing*, p. 28 : « to read Descartes back into Plato ».

⁴⁰⁰ PLATON, *Phèdre*, 255 b c.

⁴⁰¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 61 ; *After Writing*, p. 28 : « This radicalization of the division between inside and outside reaches its optimum in the complex process of the dialectical recognition, for when the philosopher-lover glimpses the good in the physical world, he receives *from without* what he recognizes *from within* his memory – that which at one time he had received *from* a transcendent *without*, at the time when his soul was in harmony

Ainsi, contrairement à ce que suggère Derrida, Pickstock explique que la connaissance chez Platon n'est pas l'acte intérieur de la mémoire d'un sujet clos sur lui-même. Si elle implique un acte de la mémoire intérieure, celle-ci est portée par une double extériorité. Elle est portée d'une part par celle, éternelle, du bien et, d'autre part, par celle, temporelle, du monde physique. En effet, selon Pickstock, la particularité de la théorie de la connaissance platonicienne réside dans sa fin qui est « simultanément et de manière ambiguë interne et externe – soit respectivement la connaissance de soi et la remémoration du bien, comme l'explique Socrate. »⁴⁰² Les propos de Socrate à Phèdre au sujet de ceux « qui dépendent de Zeus » constituent un témoignage en faveur de la thèse de Pickstock. Il lui déclare que « leur effort pour découvrir, par leurs moyens personnels, la nature de leur *propre* Dieu est couronné de succès, parce que c'est pour eux une intense nécessité de regarder dans la direction de ce Dieu. Lorsqu'enfin ils l'atteignent par le souvenir et que le Dieu dont il s'agit les possède, c'est à lui qu'ils empruntent leurs façons habituelles et l'occupation de leur activité, pour autant qu'il est possible à l'homme de *participer* à la divinité. »⁴⁰³ Socrate suggère donc que la connaissance de soi s'identifie à la connaissance de son propre Dieu. Or, note Pickstock, celle-ci n'est pas différente d'une sorte de possession divine et de participation à la divinité. Elle constate donc que, dans la pensée platonicienne, la division intérieur/extérieur est mise à mal avec la division passif/actif. En effet, chez Platon, l'acte de connaissance est à la fois réception du bien extérieur et mouvement actif venant de l'intérieur vers ce bien⁴⁰⁴. Platon conçoit donc la connaissance comme une harmonie de l'intérieur et de l'extérieur. La prière au dieu Pan qui clôt *Phèdre* en est un témoignage supplémentaire. Socrate demande alors que ses possessions extérieures aient de l'amitié pour celles du dedans⁴⁰⁵. Pickstock se démarque donc de *La pharmacie de Platon* en démontrant que la philosophie platonicienne repose sur une harmonie entre l'intérieur et l'extérieur. Elle conteste que Platon privilégie l'intérieur, et considère même qu'il accorde une primauté à l'extérieur.

Selon Pickstock, dans sa conception de la philosophie érotique, Platon suppose que l'écoulement du bien dans l'âme est un prérequis pour la connaissance. En conséquence, le philosophe doit vivre une forme de soumission à l'égard du bien. Pour Pickstock, cela est

with the good. Because the Socratic self is in the way constituted from without, knowledge of the self, Socrates' ultimate epistemological goal, is knowledge of what is "outside" the self, which is the good and its mediations. »

⁴⁰² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 61 ; *After Writing*, p. 30 : « the telos of recognition is simultaneously and ambiguously internal and external – self-knowledge and memory of the good respectively, as Socrates explains. »

⁴⁰³ PLATON, *Phèdre*, 252 e-253 a. C'est nous qui soulignons.

⁴⁰⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 62.

⁴⁰⁵ Cf. PLATON, *Phèdre*, 279 b c.

manifeste dans la soumission consentie de l'amant au bien-aimé⁴⁰⁶. En effet, elle estime que cette soumission « horizontale » accompagne logiquement la soumission « verticale » au bien⁴⁰⁷. Elle considère donc que la philosophie platonicienne repose sur une ouverture fondamentale à ce qui provient de l'extérieur, et ne peut pas être réduite à une recherche de pure intériorité. Certes, explique Pickstock, « Socrate exprime une certaine méfiance vis-à-vis de toutes les extériorités violentes ou insidieuses, comme celles qui, par exemple, se contentent d'affirmer l'opposition intérieur/extérieur. »⁴⁰⁸ Cependant, il reconnaît de nombreuses extériorités positives. Il attribue aux interprètes des Muses sa capacité à bien parler, ou son inspiration à Stésichore qui composa une palinodie⁴⁰⁹. Nous pouvons ajouter que sa déclaration intervenant après qu'il a entendu le discours de Lysias est sans équivoque sur ce point. Il dit à Phèdre : « Une mystérieuse plénitude de l'âme me donne, divin Phèdre, le sentiment d'être en état, s'il le faut, de soutenir ici le parallèle en termes différents, sans demeurer en-dessous ! Or ce n'est point, en tout cas, de *mon propre fonds* que me viennent ces idées-là : j'en ai la certitude, conscient que je suis de mon incompetence. Reste donc, voilà mon avis, que c'est à des *sources étrangères*, ne sais d'où, *par l'oreille* je me suis empli, à la façon d'une cruche ! »⁴¹⁰ Pour Pickstock, Platon admet une certaine primauté de l'extérieur sur l'intérieur. Elle le constate encore à partir des « trois autres modes de possession érotique qui rendent provisoire et précaire la dichotomie intérieur/extérieur » que Socrate évoque dans *Phèdre*⁴¹¹. En effet, au-delà de son cas personnel, il évoque positivement la folie de prophétesse de Delphes, le don de prophétie des prêtres et des devins et l'inspiration des poètes par les Muses⁴¹².

Dans cette première étape, Pickstock a mis à bas l'association derridienne de Platon et de l'intériorité close sur elle-même. Elle a montré que la philosophie platonicienne induit une forme de soumission de l'intériorité à l'extériorité au service d'une harmonie entre les deux. Pour confirmer cette conviction, elle établit ensuite que Socrate envisage le regard philosophique comme subordonné au bien.

⁴⁰⁶ Cf. PLATON, *Phèdre*, 252 a b ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 63.

⁴⁰⁷ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 63.

⁴⁰⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 62 ; *After Writing*, p. 31 : « Socrates maintains a suspicion of all violent or insidious exteriorities, those which, it would seem, merely affirm the division of interior and exterior. »

⁴⁰⁹ PLATON, *Phèdre*, 262 d ; 244 a.

⁴¹⁰ PLATON, *Phèdre*, 235 c d. C'est nous qui soulignons.

⁴¹¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 64 ; *After Writing*, p. 31 : « Socrates enumerates three further modes of erotic possession which render provisional the inside-outside dichotomy. »

⁴¹² PLATON, *Phèdre*, 244 a d ; 244 d e ; 245 a b.

2.2. Le regard philosophique subordonné au bien

Dans sa lecture de *Phèdre*, Derrida estime que la philosophie de Platon est contemplative. Il en déduit qu'elle est donc fondamentalement oculaire. Sur ce point, Pickstock s'oppose également à Derrida. Elle admet que le regard joue un rôle important dans la philosophie platonicienne. Néanmoins, elle veut préciser que « le regard socratique est avant tout un regard érotique. »⁴¹³ Autrement dit, elle estime que le regard philosophique de Socrate n'est pas un regard de domination. Par exemple, elle interprète le fait que Socrate ait le visage couvert durant son discours sophistique sur l'amour comme une dénonciation de l'aveuglement que suscite le regard sophistique d'appropriation et de domination⁴¹⁴. En effet, Socrate dénonce le regard sophistique qui n'est pas empreint de vénération, notamment dans ces propos qu'il tient à Phèdre :

À la vérité, celui qui n'est pas fraîchement initié ou bien qui s'est laissé corrompre n'est point vif, d'ici à se porter là-bas, vers la Beauté en soi, quand il contemple ce à quoi, en ce monde-ci, est appliqué à son nom. Aussi n'est-ce point avec *vénération* qu'il tourne dans cette direction ses regards, mais, au contraire, s'abandonnant au plaisir, il agit en bête à quatre pattes, il se met en devoir de saillir et d'engrosser, et, se familiarisant avec la démesure, il ne craint pas, il n'a pas honte non plus, de poursuivre un plaisir contre nature.⁴¹⁵

Dans ces lignes, Socrate distingue le regard de celui qui est « initié au bien » de celui qui ne l'est pas, et caractérise le premier par la « vénération ». Pour lui, la recherche du bien induit la vénération. Cela est également manifeste dans ces paroles qu'il adresse à Phèdre : « Quant à celui au contraire qui vient d'être initié (...), quand il voit un visage d'un aspect divin, imitation réussie de la Beauté (...), le voici qui tourne ses regards dans la direction du bel objet ; il le *vénère* à l'égal d'un dieu »⁴¹⁶. Ainsi, selon Pickstock, Platon dénonce le regard sophistique, car il fait prévaloir dans l'âme l'activité, l'intériorité et le contrôle sur la passivité, l'extériorité et la réception. En revanche, il suggère que le mouvement de l'âme est inverse dans le cas du regard érotique socratique. Dans celui-ci, la passivité, l'extériorité et la réception prévalent sur l'activité, l'intériorité et le contrôle. De ce point de vue, Pickstock note que Socrate affirme que le philosophe-amant reçoit « par la voie des yeux l'émanation de la beauté »⁴¹⁷. C'est pourquoi

⁴¹³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 65 ; *After Writing*, p. 32 : « the Socratic gaze is an erotic gaze. »

⁴¹⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 237 a.

⁴¹⁵ PLATON, *Phèdre*, 250 e-251 a. C'est nous qui soulignons.

⁴¹⁶ PLATON, *Phèdre*, 251 a. C'est nous qui soulignons.

⁴¹⁷ Cf. PLATON, *Phèdre*, 251 a b ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 65 ; *After Writing*, p. 32.

elle en déduit que « le regard philosophique, contrairement à celui du sophiste, manipulateur et évaluateur, est *subordonné* à ce qu'il regarde, c'est-à-dire au bien. »⁴¹⁸

Pour Pickstock, deux attitudes philosophiques bien différentes se dégagent chez Platon. D'un côté, l'activité, l'intériorité et le contrôle priment, et le regard sophistique manipulateur et évaluateur construit un espace délimité et un sujet clos. De l'autre, le regard érotique qui fait prévaloir la passivité, la réception et l'extériorité émane d'un espace « atopique (*atopic*) », c'est-à-dire non délimité extérieurement⁴¹⁹. En ce sens, suggère Pickstock, Socrate explique que l'âme du philosophe-amant, « dans le délire où elle est, ne peut ni dormir la nuit, ni pendant le jour demeurer en place ; mais elle court, pleine de convoitise, aux lieux où, pense-t-elle, elle pourra voir celui qui possède la beauté. »⁴²⁰ D'après Socrate, le philosophe-amant n'est donc pas enfermé dans un espace. De même, le regard érotique du philosophe délimite un sujet ouvert et ne cherchant pas à dominer l'objet de sa contemplation. Par conséquent, une fois encore Pickstock s'oppose à l'interprétation derridienne de Platon. Pour Derrida, Platon met en scène une parole socratique close dans sa maison⁴²¹. Mais Pickstock montre que le mouvement érotique du philosophe est tout autre pour Platon. Le philosophe est guidé par l'amour de la beauté qui peut s'écouler en lui. En conséquence, affirme Pickstock, l'espace philosophique est seulement limité par la présence du beau. Selon elle, le sujet philosophique n'est donc pas non plus clos sur lui-même comme le pense Derrida. Puisque Socrate déclare que l'amant cherche toujours à revoir le bien-aimé, elle en déduit que la relation de l'amant et de l'aimé est caractérisée par le mouvement, par un « flot interpersonnel »⁴²². D'après Pickstock, on le constate lorsque Socrate compare la vague de désir qui se porte vers l'amoureux à un « souffle, ou bien au son que des surfaces lisses et résistantes font rebondir et renvoient en sens inverse à son point de départ », et précise qu'« ainsi le courant, qui est venu de la beauté, chemine par la voie des yeux vers le bel objet. »⁴²³ Car cela signifie que l'amant reçoit lorsqu'il aime son bien-aimé, étant entendu que l'amour même dont il l'aime est déjà reçu. Pour Socrate, l'amitié est telle que les souffrances de l'un peinent l'autre, la consolation de l'un console l'autre, le regret qu'il éprouve et celui qu'il inspire se confondent de sorte que le regard socratique n'est pas

⁴¹⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 65 ; *After Writing*, p. 32 : « In contrast to the manipulative assessing gaze of the sophist, the philosophic gaze is *subordinate* to that upon which it gazes, which is the good. »

⁴¹⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 66 ; *After Writing*, p. 33.

⁴²⁰ PLATON, *Phèdre*, 251 d e.

⁴²¹ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 154 : « La parole socratique est tenue au séjour, à la demeure, à la garde : dans l'autochtonie, dans la ville, dans la loi, sous la haute surveillance de sa langue. » ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 66 ; *After Writing*, p. 33.

⁴²² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 67 ; *After Writing*, p. 33 : « an interpersonal flow ».

⁴²³ PLATON, *Phèdre*, 255 c. Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 67 ; *After Writing*, p. 33.

manipulateur et dominateur, mais implique une perte et un retour⁴²⁴. C'est pourquoi Pickstock écrit que « le regard érotique institue une perte du moi ontologiquement constitutive, qui est en même temps un retour rédempteur de ce qu'on aime par-dessus tout, mais auquel on est prêt à renoncer : soit l'antithèse du capital. »⁴²⁵

Si, dans *La pharmacie de Platon*, Derrida décrit l'épistémologie socratique comme la domination d'un sujet intérieurement clos sur le monde extérieur, Pickstock propose une autre lecture de Platon. Elle montre que, pour Platon, le regard philosophique est érotique, c'est-à-dire mû par l'amour. Selon elle, il en résulte une révérence envers les objets connus et un va-et-vient entre celui qui connaît et ce qui est connu, tout particulièrement entre l'amant et le bien-aimé. L'interprétation derridienne est ainsi refusée par Pickstock. Poursuivant sa propre interprétation de Platon, elle assure également que ce mouvement érotique du philosophe permet de comprendre pourquoi la dialectique socratique rend mieux compte de la différence que la *différance* derridienne.

2.3. La dialectique socratique assure la différence

Notre étude de *La pharmacie de Platon* nous a permis de comprendre que Derrida attaque le logocentrisme platonicien dans sa capacité à rendre compte de la différence. En effet, il démontre qu'il est une tentative de séparer les contraires et, donc, de nier la différence. C'est pourquoi Pickstock écrit que Derrida reproche à l'illusion platonicienne de la présence logocentrique de ne pas rendre compte de « la différence entendue comme altération constitutive ou mutabilité. »⁴²⁶ En revanche, la thèse de la graphie de la supplémentarité qu'il élabore, et qui reçoit également le nom de *différance*, a pour objectif d'assurer le respect de la différence. Cependant, pour Pickstock, Derrida n'atteint pas son but. Au contraire, écrit-elle, « en raison de son interprétation de la *violence* de la *différance*, [Derrida] incline vers l'indifférence »⁴²⁷.

⁴²⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 255 d ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 67 ; *After Writing*, p. 33.

⁴²⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 67 ; *After Writing*, p. 33 : « The erotic gaze institutes an ontologically constitutive loss of self, a redemptive return of that which one loves above all but is willing to give away : the very antithesis of capital. »

⁴²⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 67 ; *After Writing*, p. 34 : « difference in the sense of a constitutive alteration, or mutability. » Cf. PLATON, *Phèdre*, 247 c d e évoquant la véritable science, non celle du changement ou de la différence.

⁴²⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 68 ; *After Writing*, p. 34 : « In fact, it is rather Derrida who is inclined towards indifference, by virtue of his account of the *violence* of *différance* ».

En premier lieu, Pickstock juge donc que la *différance* derridienne est violente. L'analyse derridienne des relations entre Amon et Thot dans *La pharmacie de Platon* lui permet de l'affirmer. Derrida écrit notamment que, « Dieu du langage second et de la différence linguistique, Thot ne peut devenir le dieu de la parole créatrice que par substitution métonymique, par déplacement historique et parfois par subversion violente. »⁴²⁸ Pickstock remarque ainsi que, pour Derrida, Thot (Theuth), l'écriture, le fils bâtard ou la lune ne peuvent qu'usurper violemment la place d'Amon (Thamous), de la parole, du père ou du soleil⁴²⁹. Or, ajoute-t-elle, une étude de la mythologie égyptienne oblige à nuancer la vision derridienne⁴³⁰. Thot n'y apparaît pas fondamentalement comme un usurpateur. Dans les légendes d'Horus et d'Osiris, il est un médiateur pacifique, comme un médecin qui soigne ses amis et ses ennemis ou comme un protecteur du roi. De même, dans le *Livre des morts des Anciens Égyptiens*, il remplit une mission de médiation, et met fin aux conflits. Son opposition au roi n'y est pas systématique. Par exemple, il voyage avec lui dans la barque du soleil. Dès lors, Pickstock demande s'il ne faut pas plutôt estimer que, comme figure de la lune, il supplée le soleil non dans la violence, mais dans la complémentarité. En ce sens, elle note que le *Livre de la vache céleste* présente Rê (le soleil) consentant à ce que Thot (la lune) le remplace⁴³¹. Par conséquent, Pickstock conclut que Derrida interprète la mythologie égyptienne en faveur de sa thèse de la violence des oppositions père/fils, soleil/lune, parole/écrit, etc. Or, écrit-elle, ces oppositions ne sont « ni violentes, ni spatialement incompatibles, mais reproduisent une espèce de réciprocité asymétrique ou de répétition non-identique. »⁴³² Une autre prise en compte de la différence que celle promue par Derrida est donc possible. Pour Pickstock, elle peut légitimement se revendiquer de la voix moyenne invoquée par Derrida.

Dans le grec ancien et d'autres langues indo-européennes, la voix moyenne se situe entre la voix active et la voix passive, les unissant d'une manière particulière. Or, dans *La pharmacie de Platon*, Derrida associe sa graphie de la supplémentarité à la voix moyenne. Nous savons que son projet est de manifester des « couloirs de sens » propres à la langue et échappant à l'auteur, notamment Platon⁴³³. Il considère ainsi que ces « couloirs de sens » ne dépendant pas

⁴²⁸ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 110.

⁴²⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 69 ; *After Writing*, p. 34.

⁴³⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 69-70 ; *After Writing*, p. 35. L'auteur s'appuie sur les études de M.A. MURRAY, *Ancient Egyptian Legends*, Londres, John Murray, 1913 et P. BOYLAN, *Thot, The Hermes of Egypt*, Londres, Milford, 1922.

⁴³¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 70 ; *After Writing*, p. 35 ; P. BOYLAN, *Thot, The Hermes of Egypt*, Londres, Milford, 1922, p. 81.

⁴³² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 70 ; *After Writing*, p. 35 : « not violent or incompatible spatial oppositions but enact a kind of asymmetrical reciprocity, or non-identical repetition. »

⁴³³ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 118-119.

de l'activité de l'auteur, mais ne se réalisant pas seulement sans lui, correspondent à la voix moyenne. Pickstock conteste totalement cette association de la conception derridienne du sujet et de la *différance* à la voix moyenne⁴³⁴. En particulier, elle conteste l'activité de l'auteur dans la *différance* derridienne, et affirme que le sujet derridien se trouve « dans une situation de double passivité, le rendant à la fois incapable de choisir la langue (étant plutôt choisi par elle), et *inconscient* de cette passivité. »⁴³⁵ Pour elle, malgré les affirmations derridiennes, il n'y a aucune activité réelle du sujet dans sa théorie de la *différance*. Il est évident que le sujet parle ou écrit. Néanmoins, Pickstock souligne qu'il n'a en réalité aucune prise sur la langue, car celle-ci fonctionne indépendamment de lui. En revanche, Pickstock considère que la voix moyenne doit davantage être associée à la philosophie érotique platonicienne. En effet, remarque-t-elle, dans cette dernière, le sujet qui est inspiré, par exemple par les Muses, parle dans la conscience de cette inspiration. De ce fait, le philosophe est à la fois actif et passif. Plus encore, pour Pickstock s'appuyant sur les travaux de J. Gonda, la voix moyenne serait employée pour rendre compte d'une médiation du divin dans l'humain⁴³⁶. Pour cette raison, elle peut parfaitement être associée à la philosophie érotique platonicienne. À l'inverse, dénonce Pickstock, la *différance* ou la trace écrite « agit automatiquement, sans référence au lieu et au temps » de sorte qu'elle relève bien plutôt de la voix passive⁴³⁷. La voix moyenne ne peut donc être légitimement associée à la graphie derridienne qui s'impose au sujet. De ce point de vue, selon Pickstock, cette dernière soulève d'autres difficultés.

Nous avons compris que, dans le souci de défendre une véritable différence, Derrida affirme les « couloirs de sens » de la langue. *La pharmacie de Platon* repose ainsi sur de nombreux glissements sémantiques que nous avons évoqués. Or, Pickstock considère que cette pratique soulève une grave question⁴³⁸. En bref, elle juge qu'affirmer l'autonomie du langage aboutit à nier le contexte et les particularités d'emploi des mots. Elle note que, par exemple, Derrida rapproche *tokos* (enfant) de *tokous* (intérêt). Mais sur quel critère opérer un tel rapprochement ? Un tel rapprochement est-il toujours possible ? Pour Pickstock, il est sans

⁴³⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 70-71 ; *After Writing*, p. 35-36.

⁴³⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 71 ; *After Writing*, p. 36 : « it merely forces the speaker into a situation of double passivity, both unable to choose language (rather, chosen by it), and *unaware* of this passivity. »

⁴³⁶ Cf. J. GONDA, « Reflections on the Indo-European Medium », *Lingua* IX, 1960, p. 30-67.

⁴³⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 71 ; *After Writing*, p. 36 : « Such writing acts automatically, without reference to place or time. »

⁴³⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 71-72 ; *After Writing*, p. 36-37. Sur la critique pickstockienne de l'usage derridien de la métaphore, voir aussi : C. PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, Préf. O.-T. VENARD, Genève (CH), Ad Solem, 2001, p. 33-36. L'ouvrage est désormais cité C. PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique* suivi du numéro de page. Une partie de l'opuscule est disponible en anglais : C. PICKSTOCK, « Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist », *Modern Theology*, vol. 15, n°2, 1999, p. 159-180 ; in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, p. 265-286.

doute parfois possible. Cependant, elle estime que la systématisation des rapprochements linguistiques au nom de l'autonomie du langage et de ses couloirs de sens conduit à vider les mots de leur sens. Elle écrit ainsi qu'« en instituant le règne absolu de la métaphoricité, Jacques Derrida offusque la possibilité de la différence, qui requiert un certain degré de littéralité. »⁴³⁹ Autrement dit, dans cet exemple, hors de tout contexte, le glissement sémantique de *tokos* à *tokous* mène à la substitution du premier par le second. S'il faut toujours entendre *tokous* lorsqu'il est écrit *tokos*, il n'est plus nécessaire d'écrire *tokos*. Du reste, le mouvement peut se poursuivre, si *tokous* est lui-même susceptible d'être pris dans un sens métaphorique. Selon Pickstock, il faut donc réfléchir à l'usage de la métaphore. Elle écrit ainsi qu'« il est nécessaire de freiner ce besoin de métaphores, car la différence exige que des choses soient plus semblables à certaines choses qu'à d'autres. Telles choses sont liées entre elles par des particularités de lieu, de temps, voire par une sorte de destinée commune. »⁴⁴⁰ Pour elle, la métaphore requiert l'existence d'un sens littéral, faute de quoi elle disparaît comme métaphore. Or, Derrida considère *de facto* que seule la métaphore demeure puisque, dans la graphie de la supplémentarité, le sens est perpétuellement différé. À cela, Pickstock répond que l'affirmation d'un déplacement du sens en vertu de la métaphore suppose que le sens soit déjà là comme sens littéral. Seule l'existence d'un sens littéral peut fonder un sens métaphorique qui est lui-même susceptible d'être dépassé dans une autre métaphore, et ainsi de suite. Par conséquent, dans l'exemple précité, il est requis d'accepter le sens littéral de *tokos* qui est celui d'enfant pour qu'un rapprochement soit légitime avec *tokous* dont le sens littéral est l'intérêt. En outre, pour Pickstock, il doit être clair que la légitimité de ce rapprochement dépend des circonstances. Elle estime ainsi que le registre de la métaphore implique le temps et le sujet qui s'exprime, et critique la perspective derridienne de ce point de vue. Selon elle, elle les exclut puisque la théorie de la trace écrite repose sur sa neutralité et sa séparation de l'intention des auteurs. En définitive, Pickstock juge que la neutralité de la *différance* aboutit à l'indifférence.

Dans *La pharmacie de Platon*, le projet de Derrida est d'honorer la différence en réaction au logocentrisme platonicien qui l'exclurait. Selon Pickstock, il vise principalement la différence comme mutation, et la supplémentarité écrite qu'il présente doit garantir cette différence. Derrida met sa confiance dans la succession des traces écrites, succession différant

⁴³⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 72 : *After Writing*, p. 36-37 : « By allowing metaphoricity this absolute reign, Derrida *obfuscates* the possibility of difference, which requires literacy, at least to a degree. »

⁴⁴⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 72 : *After Writing*, p. 37 : « There has to be a limit on the urge of metaphor, for difference *demands* that things are more alike to some things than to others. Certain things become linked by particularities of place, time or even a kind of destiny. »

le sens, plutôt que dans la parole fournissant l'illusion de la présence du sens. Cependant, Pickstock interroge cette philosophie de la différence. Tout d'abord, elle constate qu'elle repose sur la violence de la supplémentarité que Derrida tire des récits mythologiques sur Thot. Or, Pickstock montre que cette violence n'est pas évidente. En outre, elle conteste l'association derridienne de la voix moyenne à la *différance*. Alors que la voix moyenne exprime un dépassement de l'opposition actif/passif, Pickstock établit que la *différance* suppose la passivité du sujet. Elle démontre que les « couloirs de sens » de la langue agissent en dehors de toute participation consciente du sujet. Pour finir, Pickstock critique le règne absolu de la métaphore qui caractérise la *différance*, car elle estime qu'il aboutit à l'indifférence totale. Pickstock affirme qu'en fondant le sens sur la trace écrite, Derrida exclut le temps et les circonstances particulières dans l'émergence du sens. Il choisit la trace brute à partir de laquelle le sens peut *toujours* glisser de sorte qu'il s'interdit de prendre en compte les différences qui émanent des conditions particulières d'emploi du mot. De ce point de vue, il abolit le principe du sens métaphorique qui suppose un sens littéral. Pour Pickstock, sa critique de l'usage de la métaphore par Platon se révèle ainsi inopérante. Elle juge que Platon ne l'exclut pas, mais cherche plutôt à la circonscrire.

2.4. La poésie doxologique

Selon Derrida, Platon se méfie de la poésie, car il tend à la vérité absolue transcendant le langage. Une fois encore, Pickstock s'oppose à cette interprétation derridienne de Platon. Elle admet que Platon critique la poésie dans certains de ses dialogues, mais elle en propose une autre justification. Ainsi, elle écrit que « Socrate, loin d'être hostile aux signes, en tant que tels, interprète le langage dans un sens doxologique, c'est-à-dire ayant pour fonction première la célébration du divin. »⁴⁴¹ La thèse qu'elle défend est donc que la poésie est admissible par Platon dans la mesure où elle est doxologique. En premier lieu, elle expose l'attitude de Platon à l'égard de la poésie. Tout d'abord, elle rappelle que la critique la plus forte qu'il formule contre la poésie se situe dans *La République*⁴⁴². Dans *Phèdre*, Platon tient une autre position, situant le poète au sixième échelon dans la hiérarchie des âmes⁴⁴³. Il maintient alors une critique

⁴⁴¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 73 : *After Writing*, p. 37 : « Socrates is not hostile to signs as such, and construes the true language as *doxological*, that is to say, as ultimately concerned with the praise of the divine. »

⁴⁴² Cf. PLATON, *La République*, 377 d-398 b.

⁴⁴³ Cf. PLATON, *Phèdre*, 248 e. Nous avons indiqué que la plupart des spécialistes voient en *Phèdre* un dialogue postérieur à *La République*. Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 1, Introduction.

de la poésie, en particulier celle d'Homère, mais elle est alors justifiée par des raisons éthiques. Platon considère en effet que les modèles qu'elle propose sont mauvais pour l'éducation. Reprenant l'étude de H.-G. Gadamer sur Platon et les poètes, Pickstock analyse plus en détail cette critique. Elle affirme qu'elle s'explique par le constat, effectué en amont par Socrate, de la présence dans la cité d'une éthique définie par les critères sophistiques⁴⁴⁴. Selon elle, Platon juge la poésie problématique en raison de la coupure que la sophistique a opérée entre l'éthique et le bien qui est sa fin véritable. D'après elle, « un *ethos* ainsi amputé ne peut s'accommoder tranquillement d'œuvres d'art qui dépeignent avec ambiguïté la véritable *paideia* »⁴⁴⁵. Autrement dit, Platon souligne l'ambiguïté de la poésie parce qu'il constate que la cité est prise dans un cadre sophistique, et est ainsi privée de la poursuite du bien. À cela, Pickstock ajoute que Platon voit bien que la cité sophistique sépare les individus puisqu'ils ne sont pas unis par le partage des principes du bien. En conséquence, la cité sophistique semble assigner à chacun l'accomplissement de tous les rôles de la cité, si bien que les arts d'imitation, comme la poésie ou la dramaturgie, produisent des effets néfastes sur l'identité des individus. Pour Pickstock, Platon pense qu'elles accentueraient le trouble identitaire de l'individu. Selon elle, c'est pour cette raison que Socrate « bannit de la cité idéale tous les hommes "mêlés", doubles ou multiples, leur préférant ceux qui se contentent d'accomplir une seule tâche, celle qui convient le mieux à leur âme. »⁴⁴⁶ Dans la cité sophistique où les rôles ne sont pas distribués, Socrate estime que l'imitation accentue la division du moi. C'est pourquoi Pickstock assure que Platon ne rejette pas la poésie en tant que telle. Pour lui, dans la cité fondée sur le bien, la poésie peut trouver sa place.

Au soutien de cette affirmation, Pickstock rappelle que, dans *La République*, Socrate déclare : « Nous ne pouvons admettre aucune poésie dans notre cité hormis les hymnes aux dieux et les louanges des hommes vertueux. »⁴⁴⁷ Selon elle, ce choix de Platon s'explique par les bienfaits particuliers des hymnes liturgiques. Elle note que, « bien que ces formes nécessitent une certaine somme de représentations mimétiques, telles que la description des dieux comme interlocuteurs, le propre d'un hymne ou d'un chant de louange est de ne pas

⁴⁴⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 73 ; *After Writing*, p. 38 ; H.-G. GADAMER, « Plato and the Poets », *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutic Studies on Plato*, tr. P. C. SMITH, New Haven (USA), Yale University Press, 1980, p. 39-72.

⁴⁴⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 74 ; *After Writing*, p. 38 : « Such a fractured ethos cannot securely accommodate those works of art which do not unambiguously depict the true *paideia* ».

⁴⁴⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 75 ; *After Writing*, p. 39 : « Socrates banishes all "mixed" men from the ideal state, all double and manifold men, preferring instead those who perform just one task, the one best suited to their soul. »

⁴⁴⁷ PLATON, *La République*, 606 e-607 a cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 75.

provoquer de division de soi. »⁴⁴⁸ Pour elle, la caractéristique de la doxologie est l'engagement de celui qui loue. Elle exclut toute ironie, car elle implique une détermination à l'égard du bien qui est reconnu. Dès lors, Pickstock estime que celui qui loue ne peut que participer au bien qu'il loue. Elle en déduit que la dialectique socratique, recherche du bien, doit être rapprochée de la doxologie. Dans ce rapprochement, elle n'apparaît plus comme une technique scientifique. « La dialectique, écrit Pickstock, n'est pas une "habileté" qu'on utilise de temps à autre, mais une façon d'être, une constance dans le choix de la vie qu'on mène, qui fortifie les individus comme la politique fondée sur leur gouvernement. »⁴⁴⁹ En découvrant ce mode de vie doxologique suggéré par Platon, Pickstock en déduit une réinterprétation de la célèbre allégorie platonicienne de la caverne. Elle pense que celle-ci ne signifie nullement que le philosophe cherche à s'évader de ce monde pour atteindre la lumière. Au contraire, l'allégorie indique qu'il doit « s'accommoder aussi bien de l'obscurité que de la lumière. »⁴⁵⁰ Pickstock considère donc que la dialectique socratique n'est pas une technique pour retrouver le bien en dehors de la pratique et de l'éthique. Elle explique qu'il est un mode de vie dans lequel le bien est connu et pratiqué à travers une attitude doxologique. C'est pourquoi, juge-t-elle, dans *Phèdre*, Socrate décrit le philosophe en son origine comme un être de louange, et déclare à Phèdre :

La Beauté, elle, était resplendissante à voir, en ce temps où, unis à un chœur fortuné, ces gens-là avaient en spectacle la béatifique vision, nous à la suite de Zeus et dans son cortège, d'autres dans celui d'un autre dieu ; ce temps où cela était sous leurs yeux ; où ils s'initiaient à celle des initiations dont il y a justice à dire qu'elle atteint la suprême béatitude ; mystère que nous célébrions dans l'intégrité de notre vraie nature et exempts de tous les maux qui nous attendaient dans le cours ultérieur du temps.⁴⁵¹

Pour Platon, le philosophe contemplant la Beauté dans le monde supracéleste. Il l'admirait et la louait. Or, par la dialectique, il fait de même ici-bas. Pickstock comprend donc que la critique platonicienne de la mimétique poétique ne peut pas viser la doxologie, y compris la mimétique doxologique. Platon rejette la mimétique qui participe à la vision sophistique du monde. En revanche, la mimétique doxologique participe à la contemplation du bien de sorte qu'elle est recevable. Or, cette mimétique doxologique est pour Pickstock au cœur de la

⁴⁴⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 75 ; *After Writing*, p. 39 : « Although these forms engage in a certain amount of mimetic representation, such as the depiction of gods as interlocutors, a key characteristic of a song of praise or hymn is that it does *not* involve self-division. »

⁴⁴⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 75 ; *After Writing*, p. 39 : « Dialectic is not a "skill" one employs from time to time, but a way of being, or constancy in the choice of life one leads, which ensures strong individuals, and a polity based upon their rule. »

⁴⁵⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 76 ; *After Writing*, p. 40 : « one must learn to accommodate darkness as much as light. »

⁴⁵¹ PLATON, *Phèdre*, 250 b c. cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 77 ; *After Writing*, p. 40.

liturgie⁴⁵². Elle pense donc pouvoir soutenir que, pour Platon, « la liturgie est la forme de langage la plus élevée, celle qui, à la fois exprime et accomplit les valeurs partagées de ce qui est digne de louange. »⁴⁵³ À cet égard, Pickstock souligne que Socrate offre à *Érôs* son second discours comme un don⁴⁵⁴. Il en résulte que, selon elle, la critique platonicienne de la sophistique ne vise pas seulement son souci de l'accumulation ou son absence de recherche du bien, mais concerne également le langage. À ses yeux, Platon estime que la quête de l'efficacité de la sophistique mène à la perversion du langage. Elle manque ce qui caractérise le langage qui est sa dimension doxologique. Cette dimension est, en revanche, réintroduite par la dialectique socratique. En somme, selon Pickstock, le langage est conçu par Platon comme une offrande.

De toute évidence, dans *La pharmacie de Platon*, Derrida n'interprète pas de cette manière la pensée platonicienne. Son interprétation de la position de Platon à l'égard de la poésie se poursuit dans sa présentation de la place du jeu et du sérieux dans *Phèdre*. Nous avons constaté que Derrida estime que *Phèdre* témoigne d'une domination du sérieux dans la dialectique socratique, et d'une réduction du jeu au divertissement. Il ne reconnaît donc pas de rôle positif aux jeux et aux danses chez Platon. Or, selon Pickstock, il est clair que, dans *Phèdre*, Socrate n'exclut pas le jeu de la vie philosophique. Par là même, assure-t-elle, il n'exclut pas les fêtes ni la liturgie de celle-ci. Elle considère ainsi que, pour Socrate, la vie philosophique dépasse l'opposition jeu/sérieux. Par exemple, elle remarque que, lorsque Phèdre lui demande s'il a le loisir d'écouter le discours de Lysias, Socrate met ce loisir « au-dessus des plus impérieuses occupations »⁴⁵⁵. Par ailleurs, Pickstock interprète l'absence systématique de sandales chez Socrate comme le signe d'une disponibilité permanente. Alors que le sophiste sépare le jeu du travail sérieux, elle y voit le signe que le véritable philosophe contemple le bien en toute circonstance. Elle remarque, en outre, que Socrate appelle jeu (*paidia pepaisthai*) son discours ou qu'à la fin du dialogue, il décrit son échange avec Phèdre comme un divertissement (*pepaistho*)⁴⁵⁶. Elle en conclut qu'il n'est pas possible d'adhérer à la vision derridienne de Platon rejetant le divertissement au profit du travail sérieux. Selon elle, chez Socrate se trouve déjà la conscience que l'opposition stricte entre jeu et sérieux n'est pas pertinente. Ce qu'il

⁴⁵² Cf. *infra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 1.2.1 Le rôle du sujet dans la liturgie.

⁴⁵³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 77 ; *After Writing*, p. 40 : « liturgy is the highest form of language, that which both expresses and performs shared values of what is praiseworthy. »

⁴⁵⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 257 a : « En accordant à mon premier discours ton pardon, au second, ta faveur, sois bienveillant, sois propice ».

⁴⁵⁵ PLATON, *Phèdre*, 227 b cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 80.

⁴⁵⁶ Cf. PLATON, *Phèdre*, 265 d ; 278 b ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 80 ; *After Writing*, p. 41.

propose, à savoir la philosophie comme mode de vie, requiert une absence de séparation stricte entre les deux.

En conclusion, Pickstock écrit que « la critique que Socrate fait des poètes n'est donc pas une condamnation de la poésie en tant que telle, mais plutôt de la séparation du langage d'avec la doxologie, et de l'art d'avec la liturgie, aboutissant à une "réalité virtuelle" sophistique, appartenant au royaume de la pure fiction qui est manipulable, ironique et inhabité. »⁴⁵⁷ Autrement dit, selon elle, sa critique de la poésie est déterminée par le cadre sophistique qu'il dénonce. Ce cadre sophistique se caractérise par une perte de l'orientation de l'homme vers le bien, ce qui induit la suppression de la doxologie. Socrate critique donc la poésie en raison de ce cadre sophistique. Par conséquent, Pickstock estime que, chez Platon, la poésie n'est pas rejetée en tant que telle. Au contraire, elle démontre que la poésie doxologique est encouragée par Socrate. Plus encore, elle découvre que celle-ci correspond à ce qu'est le langage, à savoir une offrande. Pickstock trouve enfin un signe supplémentaire de l'importance de la doxologie et de la liturgie pour Platon dans la place qu'il reconnaît au jeu. À l'opposé de la lecture derridienne, elle met en lumière que Socrate intègre le jeu dans la vie philosophique, et ne l'oppose pas au sérieux. En effet, il voit la philosophie comme un mode de vie qui requiert l'absence de séparation entre le jeu et le sérieux. Pour Pickstock, en définitive, Socrate oppose la doxologie à la sophistique. C'est pourquoi, estime-t-elle, « les dialogues de Platon occupent au fond un stade thérapeutique intermédiaire qui offre un terrain de discussion entre les camps opposés afin de permettre aux sophistes de retrouver l'allégeance commune au bien. »⁴⁵⁸ En effet, selon elle, il faut comprendre que le genre littéraire du dialogue résiste à la domination sophistique. On peut notamment remarquer l'incapacité à déterminer qui s'exprime de Platon ou Socrate. On peut également souligner que les dialogues platoniciens semblent toujours hésiter entre le genre du traité et celui de la tragédie. Enfin, ils se présentent comme la mise par écrit d'un dialogue oral. Pour Pickstock, les dialogues permettent donc le retour à la doxologie qui est l'objectif de Platon. Au fond, pense-t-elle, Platon cherche à sortir du cadre sophistique pour retrouver l'identité doxologique de l'homme.

⁴⁵⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 81 ; *After Writing*, p. 42 : « Socrates' indictment of the poets is therefore *not* a condemnation of poetry as such, but rather of the separation of language from doxology, of art from liturgy, resulting in a sophistic "virtual reality," or realm of mere fiction which is manipulable, ironic, and uninhabited. »

⁴⁵⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 81 ; *After Writing*, p. 42 : « Plato's dialogues themselves occupy this intermediate, remedial stage, forming a discussion between the opposing sides, in an attempt to lead the sophists into finding again the shared allegiance to the good. »

2.5. L'identité civique doxologique

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida prétend déconstruire le modèle socratique de la cité et du sujet intégré à celle-ci. Son entreprise se justifie par la conviction selon laquelle Socrate défend une vision de l'identité du sujet et de la cité fondée sur la protection de son intériorité et l'expulsion de ce qui la menace. Il estime ainsi que le point de vue de Socrate est logocentrique. En retour, il considère que l'"alogique" pharmaceutique en vertu de laquelle la séparation entre l'intérieur et l'extérieur n'est pas stable "définit" plus adéquatement l'identité du sujet et de la cité. C'est pourquoi nous avons vu qu'il rapproche le *pharmakon* du *pharmakos*, un homme issu de la cité et expulsé de celle-ci pour la préserver. Dans le prolongement de sa démonstration sur la philosophie érotique de Platon, Pickstock rejette cette interprétation derridienne d'une identité socratique du sujet qui reposerait sur la séparation stable entre l'intérieur et l'extérieur. Selon elle, Platon suggère plutôt une identité doxologique du sujet.

Pour Pickstock, la phrase d'ouverture de *Phèdre* contredit d'emblée l'interprétation de Derrida. Rappelons que Socrate demande à Phèdre : « Où vas-tu comme cela, mon cher Phèdre, et d'où viens-tu ? », opérant un renversement de l'ordre chronologique⁴⁵⁹. Pickstock remarque ce renversement et considère que la thèse d'une identité stable intérieure chez Platon est déjà mise à mal. En effet, cette question montre que Socrate voit Phèdre en mouvement. Il le perçoit en fonction de sa destination puis de son origine. Pour Pickstock, en revanche, c'est l'attitude de Phèdre, figure sophistique, qui suggère une conception de l'identité comme stable et intérieure. Tout d'abord, elle note que Phèdre commence par répondre à la question de Socrate sur son origine. Il appartient donc au sophiste de se situer par rapport à son origine. En outre, ajoute Pickstock, Phèdre se donne comme origine Lysias, c'est-à-dire un métèque. Or, en tant que métèque, Lysias est exclu de la vie liturgique de la cité. Pour Pickstock, Phèdre refuse donc de considérer d'abord sa destination, c'est-à-dire sa finalité, qui est de participer à la liturgie. Il se pense à partir de son "origine", et il situe celle-ci chez Lysias, métèque exclu des célébrations adressées aux dieux. Ainsi, estime Pickstock, Phèdre est à l'opposé d'une identité doxologique. Ensuite, Pickstock souligne que Lysias, l'"origine" de Phèdre, est l'auteur de l'écrit qu'il dissimule sous son manteau, et note également que Phèdre sort de la cité en espérant jouir encore de Lysias en lisant son discours. Elle juge donc que cela présuppose que Lysias puisse être présent à travers son écrit. Par conséquent, Pickstock considère que Phèdre est bien loin de

⁴⁵⁹ PLATON, *Phèdre*, 227 a.

se considérer selon une perspective doxologique, car il préfère se rattacher à l'écriture. D'après elle, il faut comprendre qu'il représente l'identité sophistique qui est non-doxologique et préfère la fixité de l'écrit à l'oralité doxologique. Son "origine" est Lysias qu'il imagine présent à travers son écrit de sorte que Pickstock conclut que, « si Phèdre est enclin à traiter les gens comme des textes, c'est que tel est son "mode de vie". »⁴⁶⁰ A *contrario* Pickstock décèle chez Socrate la proposition d'un autre mode de vie. En effet, elle remarque que Socrate vit comme un étranger quoique attaché à la vie de la cité et au culte.

Pour démontrer cela, Pickstock s'appuie sur la réaction de Socrate devant le bosquet où il est conduit par Phèdre. À ce moment, il se nomme lui-même « étranger ». Sachant bien que Socrate est un autochtone, Phèdre le reconnaît avec étonnement : « C'est réellement ce que tu dis : tu fais l'effet d'un étranger qu'on guide, et non pas d'un indigène. »⁴⁶¹ De cet épisode, Pickstock conclut qu'il n'est pas possible de lire chez Platon une vision de la cité close en ses murs extérieurs. En effet, constate-t-elle, Socrate apparaît comme un étranger dans les lieux-même qu'il connaît parce que son regard reste attentif à ces lieux. À l'inverse, elle juge que Phèdre n'a cure des lieux ; il pense bénéficier de la présence-absence de Lysias grâce au discours écrit, et quel que soit le lieu où il se trouve. Or, pour Pickstock, dans sa question inaugurale, Socrate suggérait déjà une identité en chemin pour le philosophe. Elle affirme ainsi qu'il s'agit d'« une identité *in medias res*. »⁴⁶² En définitive, pour Pickstock, bien qu'il mène Socrate, Phèdre est sans doute l'étranger de la scène. D'après elle, son attitude sophistique de domination l'empêche d'être chez lui dans les lieux où il passe alors que l'attitude socratique de vagabondage permet une authentique habitation de ces lieux. Car, note Pickstock, Socrate est attentif à la beauté du lieu. Il aborde le lieu dans une attitude doxologique, et cette attitude constitue un authentique mode de vie. Sur ce point, nous avons déjà indiqué que le sous-titre du *Phèdre* – *De la beauté ; genre moral* – recevait alors une explication : la beauté est une manière de vivre et d'agir. En ce sens, Pickstock explique que « la louange du beau constitue l'éthique suprême, elle est la route menant au bien transcendant, qui ne circonviennent ni la "situalité" ni la contingence, qui reste ouverte à la différence et à la multiplicité. »⁴⁶³ Pour elle, il en résulte que Socrate ne manifeste pas son attachement aux frontières extérieures de la cité

⁴⁶⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 83 ; *After Writing*, p. 44 : « It is no accident that Phaedrus is prone to treat others, besides Lysias, as texts, for this is his "way of life". »

⁴⁶¹ PLATON, *Phèdre*, 230 c d.

⁴⁶² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 85 ; *After Writing*, p. 45 : « an "identity" which is always *in medias res*. »

⁴⁶³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 85-86 ; *After Writing*, p. 45 : « Praise of the beautiful is the supreme ethic, the route to the transcendent good which does not circumvent situatedness and contingency, and remains open to difference and multiplicity. »

lorsqu'il refuse de quitter la ville, dans le *Criton* ou le *Phédon*. Au contraire, elle affirme que Socrate témoigne alors de son opposition à la vision mercantile de la cité, celle-là même que Derrida lui attribue. Il veut signifier qu'il n'est pas nécessaire qu'il sorte des limites physiques de la cité pour manifester la rupture avec cette vision. Pour lui, l'appartenance à la cité dépend de l'allégeance au bien, et non de limites extérieures. À cet égard, Pickstock remarque que, dans l'*Apologie*, il n'hésite pas à déclarer que son expulsion ne changera rien⁴⁶⁴. Elle en déduit que, pour lui, l'appartenance à la cité n'est jamais acquise ou enlevée extérieurement puisqu'elle dépend de l'engagement envers le bien. En rappelant que la fidélité au bien dépasse la dichotomie actif/passif, on comprend qu'elle n'est pas simplement une activité du sujet, car elle est un don divin. Pickstock le souligne notamment à partir du récit mythique de la préexistence des âmes. En effet, lorsque le cocher voit, dans son souvenir, la réalité de la Beauté, il est saisi de crainte et de vénération⁴⁶⁵. Dans le même sens, ajoute Pickstock, Socrate supplie le dieu Pan et les divinités de recevoir la beauté intérieure⁴⁶⁶. Pour elle, dans la pensée de Platon, être sujet dans de la cité consiste donc à vivre dans la louange du bien, étant entendu que cette louange n'est pas de manière univoque une *activité* du sujet. Elle en conclut que, « dans la cité socratique, chaque citoyen est un mètèque dont le statut n'est garanti ni par un contrat ni par un état de fait, mais par le renouvellement d'un mode de vie particulier, de caractère dialectique, se perpétuant au travers des actes liturgiques, afin que la subjectivité demeure ouverte et de l'ordre du don. »⁴⁶⁷ C'est pourquoi elle assure que sécuriser la citoyenneté par les limites extérieures appartient aux sophistes et non à Socrate. Celui-ci fait dépendre la citoyenneté de la doxologie, en relation avec une conception du sujet comme disponible et ouvert.

La déconstruction de la philosophie de Platon opérée dans *La pharmacie de Platon* comporte une critique de la vision socratique du sujet et de la cité. Ainsi, pour Derrida, l'identité du sujet socratique repose sur la séparation entre l'intérieur et l'extérieur. Or, Pickstock interprète différemment *Phèdre*, et met en lumière que le sujet socratique est doxologique. Elle fait notamment remarquer que Socrate fonde l'identité du sujet civique à partir de son allégeance au bien, et non à partir de frontières extérieures délimitées. Elle estime que l'aptitude du sujet à reconnaître et à louer la Beauté "définit" le sujet socratique. Selon elle, Socrate défend un mode de vie philosophique doxologique, bien différent de celui prôné par la sophistique et

⁴⁶⁴ Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 30 b.

⁴⁶⁵ Cf. PLATON, *Phèdre*, 254 b.

⁴⁶⁶ Cf. PLATON, *Phèdre*, 279 c.

⁴⁶⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 86-87 ; *After Writing*, p. 47 : « In the Socratic city everyone is a metic, secured neither by fact nor contract, but by perpetual renewal of a particular mode of life, dialectic in character, sustained through acts of liturgy, which thus ensure that subjectivity remains open and in the character of gift. »

qu'illustre par *Phèdre*. En effet, ce dernier s'attache à la fixité de l'écrit et rejette la vie liturgique de la cité alors que le sujet socratique vit dans la louange du bien, c'est-à-dire dans une disponibilité et une ouverture à celui-ci.

Dans la déconstruction de *Phèdre*, Derrida oppose sa philosophie de la trace, la graphie de la supplémentarité, à la préférence platonicienne pour l'oral qu'il associe au logocentrisme. En réponse à Derrida, Pickstock découvre dans *Phèdre* une autre interprétation de la préférence platonicienne pour l'oral. D'après elle, Platon affirme une primauté de l'oral sur l'écrit, non parce qu'il est prisonnier de l'illusion de la présence que comporterait l'oral, mais afin de soutenir la supplémentarité orale de la doxologie. Dans sa démonstration, elle décrit les erreurs de Derrida, et justifie sa lecture de *Phèdre*. En premier lieu, Pickstock établit que la distinction entre l'intériorité et l'extériorité ne fonctionne pas pour Socrate de la manière dont Derrida l'affirme. Socrate suppose un rapport au bien dans lequel une impulsion extérieure permet une réminiscence intérieure. Pour Socrate, l'intériorité n'est jamais close sur elle-même. La connaissance du bien par réminiscence requiert des stimuli extérieurs dans un va-et-vient permanent entre l'extérieur et l'intérieur. Donc, pour Pickstock, contrairement à ce qu'estime Derrida, Platon accorde à l'extériorité la première place dans l'acte de connaissance intérieur. En conséquence, tout en admettant la place du regard dans la philosophie platonicienne, Pickstock indique qu'il convient de le qualifier d'« érotique ». L'importance des stimuli extérieurs montre que, chez Platon, le regard philosophique est subordonné au bien, et qu'il n'est aucunement un regard de domination et de capitalisation. Pour Pickstock, Platon envisage le philosophe comme possédé par l'amour du bien. Pour Socrate, dans la relation d'amour entre l'amant et l'aimé, l'amour est un échange entre l'amant et l'aimé. De même, il estime que, dans le regard de connaissance, le philosophe doit se laisser rejoindre par l'objet qu'il vénère et se perdre de la sorte pour ainsi le connaître. Par conséquent, affirme Pickstock, la dialectique socratique permet une véritable connaissance de la différence. Dans ce troisième temps de la démonstration, elle critique la *différance* derridienne dont elle pense qu'elle mène à l'indifférence. D'après elle, en supposant que la différence réside dans la *différance* écrite, Derrida institue le règne du sens perpétuellement ajourné, c'est-à-dire le règne de l'indifférence au temps et au lieu. Ainsi, elle montre que, dans la vision derridienne, le sujet est entièrement passif en étant dépassé par la trace écrite. Pour elle, en privilégiant la métaphore, Derrida choisit de rendre le sens de la différence inaccessible. En revanche, Pickstock voit dans la dialectique socratique un mode de vie respectueux de la différence, et montre qu'elle peut rendre compte de la différence parce qu'elle fonctionne comme la voie moyenne. Comme la voie moyenne,

affirme-t-elle, elle n'est pas simplement active ni simplement passive. En effet, selon Pickstock, dans la dialectique socratique, le sujet est actif et dépendant des circonstances de temps et de lieu. C'est pourquoi Pickstock établit également que Platon ne rejette pas radicalement la poésie comme le suggère Derrida. Dans un quatrième temps, elle souligne que Platon écarte la poésie dans la mesure où elle est dangereuse dans une cité gouvernée par une éthique sophistique. Cependant, complète-t-elle, il encourage et favorise la poésie doxologique, notamment celle des hymnes liturgiques. Le mode de vie philosophique étant allégeance au bien, il est doxologique et aime les hymnes liturgiques. Par conséquent, selon Pickstock, à l'opposé de la conception sophistique du langage comme instrument, Platon pense que le langage remplit sa fonction lorsqu'il est doxologique. Ainsi, toute forme de *mimêsis* doxologique convient à Platon, car la finalité du bien l'oriente. Donc, pour Pickstock, à la différence de ce qu'affirme Derrida, Platon ne sépare pas les jeux du sérieux philosophique. Elle souligne de ce fait que les fêtes liturgiques font partie du mode de vie philosophique puisqu'elles sont doxologiques. De même, elle constate que le genre du dialogue choisi par Platon participe de la voie doxologique, car il échappe à la domination sophistique. Enfin, en réponse à Derrida, Pickstock défend une conception du sujet socratique comme doxologique. Alors que Derrida considère que, pour Socrate, le sujet est identifié au membre de la cité telle qu'elle est délimitée par des frontières extérieures, Pickstock montre que Socrate fonde le sujet dans la louange du beau. Il n'estime pas que son identité dépend de frontières extérieures ni qu'elle suppose une intériorité parfaitement délimitée. D'après Pickstock, le propre du sujet socratique est d'être ouvert et disponible au bien quelles que soient les circonstances de temps et de lieu.

Dans le premier chapitre d'*Après l'écrit*, Pickstock conteste la lecture derridienne de *Phèdre* telle qu'elle se présente dans *La pharmacie de Platon*. Elle se fixe alors deux objectifs. Tout d'abord, elle déclare vouloir « montrer, dans notre discussion avec Derrida, que le sujet moderne, stable et métaphysique est bien davantage lié à l'écriture qu'à la parole. »⁴⁶⁸ Elle annonce ensuite vouloir établir que, « pour Platon, l'oralité implique non seulement une reconnaissance de notre temporalité, mais également celle du caractère essentiellement

⁴⁶⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 12 ; *After Writing*, p. xiii : « to show, first, against Derrida, that the modern, fixed, "metaphysical" interior subject is indeed more linked to writing than to speech. » Nous citons habituellement la traduction française et, pour plus de précisions, indiquons en note le texte original anglais.

doxologique du langage. »⁴⁶⁹ Nous avons exposé la démonstration de ces deux points en deux parties.

Dans la première partie, nous avons principalement présenté la manière dont Pickstock comprend la préférence platonicienne pour l'oral. Dans son œuvre, Derrida dénonce le logocentrisme dont il estime qu'il apparaît dans l'histoire de la philosophie avec Platon. Ainsi, il interprète la préférence platonicienne pour l'oral comme le signe du logocentrisme. En réponse, Pickstock démontre que Platon préfère l'oral en raison d'une supplémentarité de celui-ci qui correspond partiellement aux intuitions derridiennes. Le travail de Pickstock consiste donc à expliquer que Derrida se trompe lorsqu'il associe la position de Platon à la défense du capital, du père ou du *logos* (au sens derridien). Elle souligne alors qu'il appartient à l'écrit de représenter ce qui est disponible et capitalisable alors que l'oral implique une relation au temps et au corps de sorte qu'il n'induit pas une connaissance fixe et claire, mais une connaissance par relation à autrui. En conséquence, elle affirme que la préférence pour l'oral de Platon intègre une supplémentarité, car il pense que la connaissance n'advient qu'à travers le dialogue et la succession des locuteurs. Platon suggère donc une forme de supplémentarité qui est distincte de la graphie de la supplémentarité imaginée par Derrida. D'une part, en effet, on trouve selon Pickstock une succession de locuteurs, et la connaissance repose sur une chaîne d'orateurs doués de désir. D'autre part, on trouve chez Derrida une série de traces, et la connaissance repose sur le capital que constituent les traces écrites. Pickstock s'oppose donc à Derrida sur la place de l'oral chez Platon. Elle peut le faire en raison d'une réinterprétation de la vision du bien platonicien.

D'après Derrida, dans la pensée platonicienne, le bien et l'oral sont associés au père, au capital et au *logos*. C'est pourquoi il introduit la graphie de la supplémentarité pour échapper à cette vision logocentrique du bien. Or, Pickstock établit que Platon fait reposer la philosophie sur une vision du bien comme contagieux. Elle souligne que la théorie platonicienne des formes implique une transcendance du bien auquel participent les réalités terrestres, ce qui explique que le bien puisse seulement être connu par réminiscence. Il estime qu'il n'est pas de l'ordre de l'ontique, et n'est donc pas connaissable par la voie des sciences exactes. Au fond, il considère que le bien n'est pas saisissable, mais se manifeste, tel un excès, dans les étants concrets. Selon Platon, le bien rejoint donc le philosophe de sorte qu'il est connaissable par la mémoire qui

⁴⁶⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 12 ; *After Writing*, p. xiii : « I explain how, for several reasons, Plato considered that orality involved not merely a recognition of our temporality, but also an assumption of the mainly *doxological* character of language. »

permet de reconnaître, dans le temps, le bien qui est éternel. Par conséquent, pour Platon, le philosophe connaît en désirant. En désirant les choses de ce monde, il peut être rejoint par le bien éternel, et le connaître. En définitive, le bien platonicien n'est donc pas un *a priori* à extraire des étants, et ne peut pas légitimement être associé au père, au capital ou au *logos*. D'après Pickstock, on comprend alors pourquoi Socrate emprunte la voie de la dialectique pour philosopher, car cette voie prend en compte les circonstances de lieux et de temps pour connaître le bien. Elle est ainsi l'expression adéquate de la philosophie « érotique » de Platon qui connaît les étants concrets dans leurs différences particulières par un désir du bien éternel.

Au lieu de l'ajournement perpétuel du bien proposé par Derrida, Pickstock reconnaît en Platon une philosophie de la participation au divin. Elle établit que Socrate suggère que philosopher exige d'être possédé par *Érôs*. Pour Platon, philosopher exige la médiation de l'amour, médiation par laquelle le bien est d'une certaine manière davantage le bien lorsque le philosophe le connaît. Ainsi, Platon ne conçoit pas le bien comme un capital, pas plus qu'il ne méprise les signes comme le pense Derrida. La philosophie « érotique » de Platon implique qu'il aime les signes car, par la voie de l'amour, ils ouvrent à la connaissance du bien. De la même manière, Platon aime les mythes.

Sur la place des mythes dans la pensée de Platon, Pickstock contredit également Derrida. Plutôt que d'admettre avec lui que Platon congédie le mythe comme il congédie l'écriture, elle affirme qu'il voit dans le mythe un bon exemple de la supplémentarité orale. En effet, elle estime que le mythe est normalement transmis par une succession de locuteurs et qu'il est donc associé à l'oral. D'après elle, Platon estime qu'il sollicite la *mnémè*, et permet ainsi la connaissance du bien éternel à travers l'expérience présente. Contrairement à ce qu'affirme Derrida, Platon ne voit donc pas dans le mythe une sorte d'écrit permettant d'accéder à un bien abstrait et antérieur à toute nouveauté. Au contraire, le mythe s'intègre parfaitement à la connaissance par la voie du désir qu'envisage Platon. Pour Pickstock, Derrida se méprend sur la place du mythe chez Platon en raison de son obsession contre le logocentrisme. Alors qu'il rapproche de la mort le dieu de l'écriture Theuth, Pickstock montre qu'il peut également être rapproché de la prière liturgique. Par conséquent, pour Platon, le mythe n'est pas un lieu de mort comme l'écrit, mais il s'intègre à la philosophie doxologique qu'il suggère.

Dans la deuxième partie, nous avons suivi le raisonnement de Pickstock qui décèle une conception doxologique du langage chez Platon. Ainsi, dans un premier temps, elle a montré que l'extériorité prime sur l'intériorité dans la pensée platonicienne. Chez Platon, en effet,

philosopher est participer à la divinité, c'est-à-dire être saisi de l'extérieur. De même, dans un deuxième temps, elle explique que pour Socrate la connaissance philosophique est une subordination au bien, impliquant donc une révérence devant les objets plutôt qu'une domination de ceux-ci. Dans un troisième temps, Pickstock manifeste également que Platon n'oppose pas violemment les contraires comme Derrida le prétend. Au contraire, la voie de la dialectique socratique qu'il propose comme philosophie permet une différenciation non violente, car elle approche la différence selon la voie moyenne unissant l'actif et le passif. Pickstock montre ainsi que l'usage derridien de la métaphore implique que la *différance* derridienne mène à l'indifférence. En revanche, elle estime que la dialectique rend compte de la différence, car elle intègre les circonstances de lieux et de temps permettant de différencier. En revanche, elle considère que la trace brute séparée des locuteurs que préfère Derrida projette dans le nihilisme. Dans un quatrième temps, Pickstock en déduit que Platon n'exclut pas la poésie comme le prétend Derrida, mais qu'il défend la poésie doxologique. Puisqu'il définit la philosophe comme un être louant le beau, tout en rejetant des arts d'imitation divisant le soi, Platon encourage la louange qui ne présente pas ce risque de la division. Pickstock établit alors qu'il aime le jeu et les fêtes quoi qu'en pense Derrida. En effet, pour Socrate, la véritable attitude philosophique est la louange, car l'orientation au bien définit le philosophe, et cette attitude est à la fois sérieuse et ludique. En dernier lieu, il apparaît donc que, chez Platon, l'appartenance à la cité dépend de cette orientation au bien. En réalité, démontre Pickstock, il conçoit l'identité du sujet comme une identité civique doxologique. Pour lui, le sujet se définit à partir de la louange du bien, c'est-à-dire dans une ouverture à celui-ci.

Conclusion de la Première Partie

After Writing (Après l'écrit) est le premier ouvrage de Pickstock, et celui par lequel elle s'est fait connaître. Son objet est de montrer que la philosophie s'achève dans la liturgie. Le premier chapitre est une étude de *Phèdre* de Platon. Intitulé *Socrate sort de la ville*, il pose les fondements de la démonstration de l'ouvrage. Pour établir que la philosophie s'achève dans la liturgie, Pickstock pense qu'il est d'abord nécessaire d'exposer sa propre conception de la philosophie. Elle le fait dans ce premier chapitre en ayant recours à Platon, et tout particulièrement à *Phèdre*. Dans ce dialogue de maturité de Platon, Socrate et Phèdre discutent de l'amour et des qualités des discours. Platon conduit son lecteur à découvrir que de beaux discours nécessitent que l'orateur soit saisi par l'amour du beau. Pour cela, Platon présente la voie de la dialectique socratique et distingue ce qui est différent. En particulier, il distingue l'oral de l'écrit, valorisant le premier au détriment du second. Alors qu'il était déjà un grand texte de la philosophie occidentale, *Phèdre* a connu une gloire nouvelle dans la deuxième partie du XX^e siècle lorsque Jacques Derrida a reconnu en lui l'origine du logocentrisme occidental. Dans *La pharmacie de Platon*, parue en 1968, il déconstruit *Phèdre* en mettant en lumière ce que nous avons appelé une "alogique" pharmaceutique sous-jacente à la philosophie platonicienne. Il fait ainsi apparaître que Platon manque le milieu pharmaceutique – du grec *pharmakon* désignant le remède ou le poison – au sein duquel les oppositions se rejoignent. Selon lui, le logocentrisme de Platon se manifeste dans son projet de connaître clairement ces oppositions, ce qui signifie les séparer avec violence. De la sorte, pour Derrida, il n'assure pas la prise en compte de la différence qui est seulement garantie par la trace écrite, la *différance*. Derrida ne s'oppose donc pas véritablement à Platon, mais il le déconstruit en faisant surgir « la pharmacie de Platon », c'est-à-dire l'ambiguïté du texte platonicien qui est plus réelle que la clarté qu'il prétend dégager. Néanmoins, il conteste *de facto* les affirmations platoniciennes et attaque tout particulièrement la préférence socratique pour l'oral. La philosophie de la trace, de l'archi-écriture ou de la *différance* (qui est nécessairement écrite) qu'il élabore est une réponse

à cette préférence. Or, devant ce processus de déconstruction de la philosophie platonicienne, Catherine Pickstock s'insurge. Elle estime que le dépassement du logocentrisme que tente Derrida échoue. À cette fin, elle démontre longuement qu'en raison de sa préférence pour l'écrit, la *différance* derridienne mène au nihilisme. Elle manifeste également que Derrida n'atteint pas le cœur de la philosophie platonicienne, car celle-ci n'est pas logocentrique. Elle montre ainsi qu'elle est une philosophie doxologique, c'est-à-dire une philosophie de la transcendance du bien uniquement connu dans la louange. En conclusion, nous reprenons tout d'abord la thèse selon laquelle *Phèdre* propose une philosophie à partir de la louange du beau. Ensuite, nous analysons plus précisément les présupposés de Pickstock nécessaires pour valider cette interprétation. Enfin, nous établissons de quelle manière la philosophie reçoit son achèvement dans la liturgie.

1. *Phèdre* : la louange du beau

Vers 370 avant J.-C. Platon écrit *Phèdre*. Dans ce dialogue, il met en scène la rencontre de Phèdre et de Socrate à l'extérieur de la ville. Le dialogue qu'ils entament alors est déterminé par le discours de Lysias que Phèdre vient d'entendre et dont il possède une version écrite. Le thème du discours étant l'amour, Socrate et Phèdre échangent sur l'amour et sa relation avec la philosophie. Loin de proposer un traité sur l'amour, Platon conduit son lecteur sur un chemin. En premier lieu, son objectif est de situer la philosophie comme un mode de vie plutôt qu'une doctrine. En second lieu, ce mode de vie qu'est la philosophie se révèle intrinsèquement lié à l'amour. Platon condamne ainsi la rhétorique sophistique qui produit des discours écrits. Il estime que ceux-ci sont incapables de guider les âmes, car la philosophie est l'amour du beau, et promeut l'oralité dans laquelle l'amour peut habiter celui qui parle. Platon unit donc philosophie, discours oral et amour du beau. Quelque deux mille trois cents années plus tard, Jacques Derrida s'empare du texte platonicien pour le déconstruire. Dans un long texte intitulé *La pharmacie de Platon*, il dénonce le logocentrisme de Platon, et prétend mettre en lumière une "alogique" pharmaceutique précédant et dépassant le *logos*. Pour cela, faisant apparaître des couloirs de sens extérieurs à l'intention de Platon, il entend manifester qu'un texte a des lois comme un corps vivant. Il s'appuie donc sur l'écriture qui lui sert de référentiel, et voit en elle un *pharmakon*, c'est-à-dire un poison et un remède. Il considère que l'écriture se situe en-deçà et au-delà des oppositions, et explique par ce fait que, dans *Phèdre*, Platon qui est logocentrique la rejette au profit de l'oral. Il pense que Platon préfère le discours oral logique,

car il sépare nettement le poison du remède, le mal du bien, le faux du vrai, le laid du beau, etc. Il soutient également que le logocentrisme de Platon qui dénigre l'écriture est la répétition de l'expulsion du fils bâtard et parricide, nécessaire pour honorer le fils légitime, digne représentant du père qu'est le *logos*. Ainsi, Derrida met au jour un mouvement de la supplémentarité dans le texte de *Phèdre*. Il considère que le rejet de l'écriture témoigne du mouvement de l'être dans lequel un second supplémente nécessairement un premier. Il réhabilite donc l'écriture comme supplément de la parole cherchant à la remplacer, et dénonce la violence du logocentrisme qui refuse la supplémentarité en voulant soumettre l'écriture à la parole sans reconnaître la supplémentarité. Au lieu du logocentrisme violent, Derrida propose de laisser jouer l'"alogique" pharmaceutique qui est la grammaire de l'être. Pour lui, le discours oral est tout autant *pharmakon* que le discours écrit, les contraires sont toujours séparés par violence, et l'"alogique" pharmaceutique dans laquelle les différences coexistent sans violence se révèle plus "fondamentale" que le *logos*. Ainsi, il démontre que Socrate est un maître pharmaceutique, car sa dialectique est tout autant pharmaceutique que la sophistique. Il ajoute qu'il faut simplement remarquer qu'elle s'est imposée et a fait naître le logocentrisme parce qu'elle est plus efficace. Il explique cette efficacité par son rejet de la mort qu'elle sépare de la vie, mais ajoute qu'elle le fait en pure perte, car les limites entre l'extérieur et l'intérieur sont fluctuantes. D'après lui, Socrate peut bien dévaloriser l'écriture en raison, en estimant qu'elle est une imitation morte comme la peinture. Il n'échappe pas au fait que l'être est répétition morte d'un original vivant, car la mort est toujours interne à la vie et réciproquement. Socrate considère donc faussement que l'oral est du côté de la vie et l'écriture du côté de la mort. Pour Derrida, on doit comprendre que le discours oral est une sorte d'écriture. En définitive, il dévoile ainsi le cœur de l'"alogique" pharmaceutique : le vrai se manifeste comme la répétition du non-vrai.

Au terme de *La pharmacie de Platon*, Derrida a mis au jour des mécanismes qui échappent à Platon et sont sous-jacents dans son dialogue. Avec cette déconstruction totale du platonisme, celle de l'ensemble du logocentrisme occidental est inaugurée. Or, environ trente-cinq années plus tard paraît la thèse de Catherine Pickstock, sous le titre *After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy*. L'auteur, fervente platonicienne, s'attaque à cette lecture derridienne de Platon qui a eu tant de succès. Son idée-force est simple : Derrida interprète Platon avec les « lunettes » de la modernité⁴⁷⁰. Par conséquent, ajoute-t-elle, il témoigne de ce que la postmodernité demeure dans les schémas de la modernité. Pickstock

⁴⁷⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 59 ; *After Writing*, p. 28 : « to read Descartes back into Plato ».

entreprend donc une nouvelle lecture de Platon qu'elle prétend dégagée des schémas modernes et postmodernes. Elle démontre d'abord que le sujet stable, et « métaphysique » au sens péjoratif de la critique de l'ontothéologie, que Derrida pense découvrir chez Platon, est en réalité le sujet tel qu'il est issu de la modernité. Selon elle, la préférence de Platon pour l'oral doit être interprétée comme le signe d'une conception temporelle et vivante du sujet. De ce fait, elle estime que la préférence derridienne pour l'écrit apparaît comme un choix en faveur de la stabilité, du capital et, en définitive, de la mort. Dès lors, Pickstock voit dans l'oral socratique la supplémentarité recherchée par Derrida : un orateur succède à un autre, et ainsi de suite. Cette supplémentarité diffère cependant de celle prônée par Derrida car, dans la graphie de la supplémentarité, les traces (écrites) se succèdent les unes aux autres. Pickstock conteste ainsi l'interprétation logocentrique du bien que Derrida attribue à Platon. Elle établit que le bien platonicien n'est pas un étant suprême, et qu'il n'est donc pas susceptible d'une approche logocentrique. Selon elle, il convient de dire que le bien platonicien est « contagieux », car la théorie des formes élaborée par Platon implique que les étants participent au bien qui leur est transcendant. Du reste, la connaissance par réminiscence que défend Platon le manifeste parfaitement. Selon celle-ci, un acte de la mémoire est indispensable pour contempler le bien à partir des étants concrets. En amont, il est nécessaire que le bien soit objet de désir. En somme, Pickstock pense que le bien platonicien se rencontre dans le temps, le temps du philosophe qui désire et celui de l'objet qui est désiré. Elle nomme ainsi « érotique » la philosophie chez Socrate. Par conséquent, elle refuse l'idée que Platon décrive une raison humaine dominatrice des objets qu'elle connaît. En effet, la philosophie de Platon est érotique, ce qui signifie qu'il n'y a pas de connaissance sans participation extatique au divin. Selon elle, cela explique également que Platon aime les signes contrairement à ce que Derrida affirme. Pour Platon, le bien ne se dévoile pas sans la médiation des signes, et il accepte donc les mythes et encourage la poésie liturgique. À la philosophie érotique correspond ainsi un langage doxologique, les deux impliquant également une primauté de l'extériorité sur l'intériorité du sujet. Pour Pickstock, Platon défend une conception de la philosophie comme subordination au bien, promouvant une révérence envers les objets. Cette révérence apparaît dans la dialectique socratique qui ne produit pas la domination des objets à connaître. Comme une médiation du divin par l'humain et à la manière de la voie moyenne grammaticale, elle est une communion de l'actif et du passif, car le bien vient au philosophe tout autant que le philosophe va au bien. Le philosophe dégage lui-même le sens, mais à partir des circonstances de temps et de lieux qu'il reçoit. Par conséquent, pour Pickstock, seul Socrate use correctement de la métaphore alors que Derrida, en s'autorisant des glissements de sens quelles que soient les circonstances

d'emploi du signe, bascule dans l'indifférence. Cela explique en définitive que Platon défende la poésie, dans la mesure où elle est doxologique. En somme, il voit dans la doxologie ce qui caractérise le langage, puisque philosopher consiste à louer le beau qui ne diffère pas du bien. Ainsi se présente la thèse pickstockienne dont la valeur mérite d'être étudiée.

2. Valeur de la thèse pickstockienne

Dans l'étude de l'interprétation de Platon par Catherine Pickstock et celle de la réponse à la déconstruction derridienne qu'elle échafaude dans *After Writing*, le style qu'elle emploie ne peut manquer de surprendre. Nous nous interrogeons donc nécessairement sur ce style. De manière plus fondamentale, il est également requis de vérifier si les thèses qu'elle défend dans sa lecture de Derrida et dans celle de Platon résistent à la critique.

2.1. Le style d'After Writing

Le style de Pickstock rend la compréhension de sa pensée difficile, y compris pour des lecteurs anglo-saxons. La tournure des phrases est parfois complexe. En outre, elle n'hésite pas à inventer des néologismes, inspirés en particulier du grec, du latin ou du français⁴⁷¹. Il faut également ajouter qu'elle ne s'astreint aucunement à employer des concepts clairement et préalablement définis. Elle n'a pas non plus systématiquement recours à certains termes pour rendre compte d'une même réalité. Enfin, elle ne présente pas ses idées selon un ordre qui permettrait immédiatement et aisément de les séparer et de les articuler, car elle estimerait sans doute un tel ordre trop "moderne". Devant ce constat, on peut être tenté d'en déduire que la pensée de Pickstock est brouillonne et hésitante, mais un tel jugement serait erroné. Il convient, en effet, de comprendre que le style d'*After Writing* est lié à la thèse de fond. Pickstock poursuit un objectif très clair, et il est intéressant de s'interroger sur le lien entre le style de l'ouvrage et cet objectif. Nous découvrons alors que ce choix témoigne de la proximité de Pickstock avec Derrida, qui offre à ses lecteurs des textes difficiles. Nous avons souligné que Derrida

⁴⁷¹ Parmi de nombreux exemples, voir : *unironical* (*After Writing*, p. xv), *anerotic* (*After Writing*, p. 9), *atopic* (*After Writing*, p. 16), *interconnectedness* (*After Writing*, p. 16), *synecdochic* (*After Writing*, p. 18), *thematizing* (*After Writing*, p. 25), etc.

appréhende le texte de *Phèdre* comme un tissage (*sumplokè*)⁴⁷². En réalité, il envisage tout texte de la sorte, y compris ses propres textes. *La pharmacie de Platon* est notamment reconnu comme un texte spécialement retors⁴⁷³. Le style d'*After Writing* doit donc être rapproché de celui de Derrida, et ce rapprochement n'est pas anodin. Pickstock et Derrida veulent échapper au logocentrisme. Tous deux veulent échapper à une clarté « moderne » dont ils pensent qu'elle ne permet pas de rendre compte du réel. Pickstock veut montrer que Platon échappe au reproche du logocentrisme, et son style fait partie intégrante de cette thèse. Il participe notamment à la démonstration de la présence d'une forme de supplémentarité chez Platon. De même, en adoptant ce style, Pickstock veut empêcher son lecteur de dominer d'une manière logocentrique le thème qu'il étudie. Il y a là une première explication du style d'*After Writing* qui peut être complétée par d'autres.

S'inspirant du projet derridien, Pickstock choisit d'écrire d'une manière non systématique. Toutefois, on peut également remarquer qu'*After Writing* est une œuvre de jeunesse. Publié en 1998, il est la reprise du travail de thèse de Pickstock auquel elle a ajouté une transition entre les deux parties de l'ouvrage, constituée d'un long développement sur Duns Scot. L'analyse de *Phèdre* que nous avons étudiée présente les défauts inhérents à une œuvre de jeunesse. Il arrive que l'auteur se répète en quelques lignes ou que certaines phrases soient longues et compliquées⁴⁷⁴. Ces défauts de jeunesse ne sont cependant pas l'occasion de critiques très importantes. Deux autres critiques formelles nous semblent plus sérieuses. Nous pouvons d'abord nous interroger sur la nécessité d'emboîter le pas à Derrida dans la texture de son texte. Est-ce indispensable d'essayer d'imiter Derrida dans le style ? L'évolution du style de Pickstock rend la réponse à cette question évidente. Dans les écrits postérieurs à *After Writing*, Pickstock n'a plus recours au style derridien sans rien renier de ses convictions. En 2001, dans *Truth in Aquinas*, elle adopte une présentation bien plus systématique. La présentation systématique n'est donc pas un obstacle à la défense de ses idées. Le sous-titre d'*After Writing*

⁴⁷² Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 83 ; cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 2, 1. Le projet derridien : déconstruire le logocentrisme à sa source.

⁴⁷³ Cf. O. DEKENS, *Derrida pas à pas*, p. 146 cité *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 2, 2.1 Première lecture : la structure de *La pharmacie de Platon*

⁴⁷⁴ Par exemple, sur la même page, Pickstock évoque deux fois la peur du capital par lui-même, sous forme d'affirmation, puis de question (Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 33 ; *After Writing*, p. 10). Parmi les phrases très complexes de l'ouvrage, voir par exemple : C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 24 : « By assigning the origins of writing to a legend, Socrates suggests that the oral mythic tradition, with all its chains of supplementation, alteration, and arrival from without, can expose that writing is, in such a way that in a sense writing is transcendently *oral*, rather than speech being transcendently written, as for Derrida » ; *After Writing*, p. 46 : « In the Socratic city *everyone* is a metic, secured neither by fact nor contract, but by perpetual renewal of a particular mode of life, dialectic in character, sustained through acts of liturgy, which thus ensure that subjectivity remains open and in the character of gift. »

indique que sa thèse est « l'achèvement liturgique de la philosophie (*the Liturgical Consummation of Philosophy*) », mais nous constatons que cette thèse ne requiert pas que les démonstrations philosophiques textuelles prétendent être des liturgies. Nous estimons que la liturgie n'est pas un livre, si bien que Pickstock peut s'opposer à l'interprétation derridienne de Platon puis proposer la sienne en ayant recours à une présentation plus systématique de ses positions. À ce titre, le style d'*After Writing* nous semble donc critiquable. Nous pensons qu'il l'est aussi en raison du manque de clarté qu'il induit. Un exposé plus systématique de la thèse de Pickstock s'appuyant sur un usage plus précis des mots serait possible. Un choix systématique de certains mots permettrait de mieux saisir la démonstration de l'auteur. Dans le texte actuel, la différence entre *érôs* et *Érôs* ou entre « le bien » et « le Beau » n'est pas très claire. Il en résulte de nombreuses questions qui proviennent de l'imprécision du vocabulaire employé. Dans les exemples sus évoqués, l'analyse du texte de Pickstock nous convainc que ces mots sont employés de manière équivalente. En revanche, on se demande parfois si le flou dans le vocabulaire ne viserait pas à masquer l'imprécision de l'idée défendue. Pickstock utilise notamment l'adjectif « *doxological* (doxologique) » ou « *liturgical* (liturgique) » sans que la distinction entre les deux soit bien claire⁴⁷⁵. En l'occurrence, nous comprenons que Pickstock utilise ces deux adjectifs comme des synonymes. Nous devons en déduire qu'ils s'éclairent l'un l'autre, et que la liturgie est comprise dans le sens général de la doxologie. Réciproquement, la doxologie devient un autre nom pour la liturgie. Cette interprétation est effectivement celle de Pickstock⁴⁷⁶. Néanmoins, il est dommage qu'elle ne soit pas plus explicite, et l'intérêt de préciser certains termes apparaît ici nettement. Une plus grande précision dans l'emploi des termes aurait ainsi permis d'éviter des malentendus. Dans le cas présent, il est décisif pour la compréhension d'*After Writing* que la liturgie soit identifiée à la doxologie et à la louange.

Deux critiques formelles peuvent être adressées à l'ouvrage de Pickstock. Le choix d'imiter Derrida dans son style ne nous semble pas des plus pertinents, et le manque de précision dans les mots employés est préjudiciable à la compréhension de la thèse défendue. Outre ces remarques formelles, des critiques de fond relatives à la lecture de Derrida et de Platon par Pickstock peuvent être formulées.

⁴⁷⁵ C. Pickstock dit notamment de la doxologie qu'elle est la « seule possibilité de restauration du langage » (C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 82 ; *After Writing*, p. 43) puis dénonce la sophistique qui sépare le langage de « son caractère ultime » qui est d'être « une expression de la liturgie » (C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 87 ; *After Writing*, p. 46. Nous modifions la traduction française.)

⁴⁷⁶ Cf. Entretien personnel avec l'auteur du 7 octobre 2014.

2.2. Pickstock, lectrice de Derrida

Après avoir évalué le style d'*After Writing*, nous interrogeons l'interprétation que Pickstock fait de la pensée de Derrida. Alors que la *différance* derridienne est souvent considérée comme un apport important de la philosophie postmoderne, Pickstock la critique estimant qu'elle mène au nihilisme.

2.2.1. Défense de la *différance* derridienne

De nombreux théologiens admirent Derrida, et certains jugent que la théologie doit intégralement accueillir sa pensée. Ils considèrent qu'elle prépare admirablement à la théologie chrétienne, voire qu'elle est une théologie chrétienne qui s'ignore⁴⁷⁷. Pickstock considère que le derridisme est un nihilisme. Au vu de la renommée de Derrida dans le monde anglo-saxon, la position de Pickstock a logiquement été contestée. Certains auteurs ont entrepris de réfuter sa dénonciation du nihilisme de Derrida, notamment G. Collins, ministre anglican dans une paroisse londonienne. Dès 2001, il publie un article dont le titre annonce clairement l'objet : *Defending Derrida : A Response to Milbank and Pickstock* (Défense de Derrida : une réponse à Milbank et Pickstock), puisqu'il essaie de répondre aux critiques de Milbank et Pickstock à l'égard de Derrida et de défendre ce dernier⁴⁷⁸. Dans l'étude du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, nous nous limitons aux réponses adressées à Pickstock. G. Collins lui reproche tout d'abord de ne pas tenir compte des écrits des dix dernières années de Derrida. Les formules de Pickstock visent certes Derrida en général, mais elle fait souvent clairement référence à *La pharmacie de Platon* pour étayer ses critiques. Ce reproche ne mérite donc pas qu'on s'y arrête longuement. En revanche, G. Collins conteste intelligemment la manière dont Pickstock comprend la place de l'écrit chez Derrida. Au long de son article, il répète que la pensée derridienne est une pensée de « l'origine non-originnaire (*non-originary origin*) », refusant l'idée attribuée à Pickstock selon laquelle « Derrida essaie de renverser la préférence

⁴⁷⁷ Les théologiens « derridiens » sont spécialement répandus dans le monde anglo-saxon, nord-américain notamment. John D. Caputo en est une figure emblématique (cf. J. D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Bloomington-Indianapolis (USA), Indiana University Press, 1997). Pour un essai de réconciliation entre Derrida et la théologie, voir F. NAULT, *Derrida et la théologie Dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio Fidei*, 2000).

⁴⁷⁸ G. COLLINS, « Defending Derrida : A Response to Milbank and Pickstock », *Scottish Journal of Theology*, n°54 (3), 2001, p. 344-365. L'article est désormais cité : G. COLLINS, « Defending Derrida » suivi du numéro de page.

socratique pour l'oralité par celle de l'écrit »⁴⁷⁹. D'après lui, l'erreur de Pickstock serait de limiter Derrida à une inversion de Platon. Elle n'aurait pas compris le projet derridien qui consiste à chercher un *tertium quid* à l'opposition hiérarchique entre l'oral et l'écrit chez Socrate⁴⁸⁰. Pour G. Collins, Pickstock fait ainsi violence à la pensée derridienne en associant l'écrit derridien au capital, à la mort et, en définitive, au nihilisme. En somme, il affirme que le projet de la déconstruction derridienne consiste à désinstaller la pensée, si bien qu'il ne peut pas être nihiliste. C'est une parade semblable que nous retrouvons chez un deuxième auteur derridien.

En 2005, J. W. Hankey et D. Hedley publient un ouvrage rassemblant diverses études critiques du mouvement *Radical Orthodoxy*⁴⁸¹. Parmi celles-ci, celle de H. Rayment-Pickard visant directement l'interprétation de Derrida par Milbank et Pickstock, défend une thèse semblable à celle de G. Collins. H. Rayment-Pickard affirme que Milbank et Pickstock interprètent mal Derrida, car ils réduisent la déconstruction à une négation, ce qu'elle n'est pas. La déconstruction, assure-t-il, a pour objectif de manifester l'instabilité fondamentale de la métaphysique, car « la vérité au sujet de la "vérité" est qu'elle n'est pas stable, consistante et logique »⁴⁸². Par conséquent, affirme H. Rayment-Pickard,

l'affirmation de la vérité comme instable crée clairement des problèmes réflexifs. Mais cette instabilité réflexive, qui signifie que nous ne pouvons pas "simplement" dire quelque chose, est la réalité glorieuse du langage et de la signification. Cela n'est pas le nihilisme, mais son opposé même : l'affirmation de la vie dans tout son flux, sa complexité et son ambiguïté.⁴⁸³

Milbank et Pickstock n'auraient donc pas compris le projet derridien en le qualifiant de nihiliste alors qu'il est simplement déstabilisant. De la même manière, H. Rayment-Picksard conteste la nécrophilie que Pickstock attribue à Derrida, car il pense que la *différance* derridienne désigne précisément un « milieu » au sein duquel vie et mort sont inséparables⁴⁸⁴. Il reproche ainsi à Pickstock de rester prisonnière d'un schéma métaphysique au sein duquel la mort est exclue de la vie⁴⁸⁵. D'après lui, Pickstock n'a pas compris que la mort n'est pas un but pour Derrida, mais que celle-ci désigne l'exclu, mis de côté par le logocentrisme. Pickstock pense qu'il ne reste

⁴⁷⁹ Cf. G. COLLINS, « Defending Derrida », p. 358-359 : « Pickstock thinks that Derrida is trying to reverse the Socratic preference for orality with the written. »

⁴⁸⁰ Cf. G. COLLINS, « Defending Derrida », p. 360.

⁴⁸¹ W. J. HANKEY & D. HEDLEY, *Deconstructing Radical Orthodoxy : Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth*, Aldershot (UK), Ashgate, 2005.

⁴⁸² H. RAYMENT-PICKARD, « Derrida and Nihilism », p. 165 : « The truth about 'truth' is that it is not stable, consistent and logical. »

⁴⁸³ H. RAYMENT-PICKARD, « Derrida and Nihilism », p. 165 : « The assertion of truth as unstable clearly creates reflexive problems. But this reflexive instability, which means that we can never 'simply' say anything, is the glorious reality of language and meaning. This is not nihilism, but its very opposite : the affirmation of life in all its flux, complexity and ambiguity. »

⁴⁸⁴ Cf. H. RAYMENT-PICKARD, « Derrida and Nihilism », p. 165.

⁴⁸⁵ Cf. H. RAYMENT-PICKARD, « Derrida and Nihilism », p. 168.

que la mort au terme de la démonstration de Derrida, alors que H. Rayment-Pickard est convaincu que le dernier mot appartient à l'indécidabilité du duo vie/mort⁴⁸⁶. Il conteste, enfin, l'idée de Pickstock selon laquelle Derrida domestique la mort en la déclarant inconnaissable, car il estime qu'elle est plutôt indéfinissable dans le projet derridien. Étant la figure de l'impossible, la mort représente l'aporie de la connaissance pour Derrida, et Pickstock aurait donc tort de déclarer nécrophile ce dernier.

En 2010, J. Irwin a publié une étude sur Derrida dans laquelle il consacre un chapitre aux interprétations de Platon par Derrida et Pickstock⁴⁸⁷. À son tour, il essaie d'y démontrer que Pickstock opère une simplification excessive (*serious oversimplification*) de la déconstruction⁴⁸⁸. Après avoir clairement exposé le platonisme de Pickstock, il tente d'expliquer que celui-ci n'est pas loin de celui de Derrida, à l'exception de son aspect doxologique⁴⁸⁹. D'après lui, Derrida comprend que le platonisme repose sur des interventions répétées, par exemple dans le rapport oral/écrit, Platon affirmant la supériorité de l'oral sur l'écrit dans *Phèdre*, puis celle de l'écrit sur l'oral dans *les Lois*. Il met en lumière que Platon est à la fois contre et pour les sophistes, concluant que le Platon de Derrida est déjà déconstructionniste⁴⁹⁰. D'après Irwin, cela est manifeste dans la pensée non-essentialiste que prône Platon, en particulier à travers sa conception de la *khôra* dans le *Timée*⁴⁹¹. Dès lors, il affirme que Pickstock se trompe lorsqu'elle s'oppose à la lecture derridienne de Platon, et qu'elle ne voit pas que « le platonisme est présenté [par Derrida] comme le premier système philosophique auto-déconstructif. »⁴⁹²

Pickstock et Milbank accusent la *différance* derridienne d'être nihiliste. Face à cette accusation, les trois auteurs tentent de la défendre par des voies similaires. Ils affirment d'abord que Pickstock ne fait pas référence à des textes de Derrida postérieurs à *La pharmacie de Platon*, parue en 1972. Nous ne nous attardons pas sur ces arguments et sur ses développements dans

⁴⁸⁶ Cf. H. RAYMENT-PICKARD, « Derrida and Nihilism », p. 169.

⁴⁸⁷ J. IRWIN, *Derrida and the Writing of the Body*, Burlington (USA), Ashgate, 2010. Le chapitre 3 s'intitule : *From the 'Outwork' to 'Plato's Pharmacy' : On Derrida, Plato and Pickstock (De 'Hors-livre' à 'La pharmacie de Platon' : au sujet de Derrida, Platon et Pickstock)*. L'ouvrage est désormais cité J. IRWIN, *Derrida and the Writing of the Body* suivi du numéro de page.

⁴⁸⁸ Cf. J. IRWIN, *Derrida and the Writing of the Body*, p. 59.

⁴⁸⁹ Cf. J. IRWIN, *Derrida and the Writing of the Body*, p. 63.

⁴⁹⁰ Cf. J. IRWIN, *Derrida and the Writing of the Body*, p. 63 : « Plato would be both against sophistics and for sophistics. »

⁴⁹¹ Cf. J. IRWIN, *Derrida and the Writing of the Body*, p. 67-69. Pour cette démonstration, l'auteur s'appuie sur un texte de Derrida de 1986, intitulé « Comment ne pas parler. Dénégations » (in J. DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre*, tome II, Paris, Galilée, 2003).

⁴⁹² J. IRWIN, *Derrida and the Writing of the Body*, p. 70 : « Platonism is presented as the first self-deconstructive philosophical system. »

la mesure où Pickstock fonde principalement et explicitement sa démonstration sur *La pharmacie de Platon*. Ces auteurs invoquent ensuite des textes derridiens afin de démontrer que Pickstock déforme la pensée de Derrida pour soutenir qu'elle est nihiliste. Les deux premiers, G. Collins et H. Rayment-Pickard, tiennent très clairement cette position. Ils pensent que Derrida élabore une philosophie de l'origine-sans-origine, ou encore de l'instabilité de la vérité, et que la pensée de la *différance* a pour objet de mettre en lumière que les oppositions sont mêlées dès le "fondement". Ils invitent à comprendre que, pour Derrida, le logocentrisme est une violence opérée par la pensée qui cherche à séparer des opposés (comme l'écrit et l'oral, la mort et la vie...), qui sont mêlés à l'origine (de sorte qu'il n'y a précisément pas d'origine). En prétendant associer Derrida à une préférence pour l'écrit, Pickstock ferait donc radicalement fausse route. La pensée de la *différance* consistant à sortir d'une opposition entre l'oral et l'écrit, Pickstock se tromperait en supposant que Derrida se contente d'inverser la préférence socratique pour l'oral en faveur de l'écrit. Le troisième auteur convoqué, J. Irwin, ne renie pas cette critique, mais ajoute que Platon est derridien et déconstructionniste, si bien que Pickstock a tort de défendre Platon contre Derrida. Tous ces auteurs contestent donc le nihilisme de Derrida affirmé par Pickstock, sans que nous puissions admettre cette contestation.

2.2.2. Le nihilisme de Derrida

D'après nous, ces critiques n'atteignent pas le cœur de la démonstration de Pickstock qui ne prétend pas que Derrida se contente de renverser la préférence socratique en faveur de l'oral au profit d'une préférence en faveur de l'écrit. Elle comprend parfaitement l'objectif de Derrida, qui est de mettre en lumière qu'au commencement se trouve l'origine-sans-origine. Il suffit pour s'en convaincre de noter qu'elle adhère à l'intuition derridienne de la supplémentarité. Il est clair pour Pickstock qu'en critiquant le logocentrisme, Derrida cherche à souligner l'instabilité de la vérité. L'accusation de nihilisme de Pickstock ne repose donc pas sur une mauvaise interprétation de cette thèse, mais s'appuie sur les mots choisis par Derrida. Elle prend ainsi Derrida à son propre piège, qui se retrouve comme l'arroseur arrosé selon la formule d'O.-T. Venard ⁴⁹³. Pour affirmer que la *différance* derridienne conduit au nihilisme, Pickstock ne conteste pas les intentions de Derrida, ni son projet ; elle démontre qu'il n'atteint pas son objectif. Elle accueille d'abord son "alogique" de la supplémentarité, puis elle constate

⁴⁹³ Cf. O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, une première impression in Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Préf. C. Pickstock, Paris, Ad Solem, 2004, p. 101.

que les mots qu'il emploie pour la caractériser appartiennent au registre de l'écrit. Il est ainsi question chez Derrida de la « graphie de la supplémentarité », de la « trace » ou encore de l'« archi-écriture », alors que le vocabulaire du discours oral n'est pas convoqué. Qu'il en ait conscience ou non et qu'il le veuille ou non, Derrida opère un choix préférentiel en faveur de l'écrit. Le mot-clé du derridisme, qu'est celui de *différance*, le manifeste nettement. Derrida invente ce mot précisément pour mettre en lumière que la différence est garantie par l'écrit, puisque le changement du « e » en « a » se lit mais ne s'entend pas. À de nombreuses reprises, il expliquera certes qu'il n'est pas question de l'écrit au sens habituel du mot. Il précise que cette « écriture » ne se laisse pas circonscrire, et emploie le terme « archi-écriture ». Toutefois, Pickstock remarque qu'il choisit le registre de l'écrit pour évoquer la différence originaire, quelles que soient ses intentions d'échapper à l'opposition entre l'écrit et l'oral. La force de la démonstration de Pickstock est de souligner que ses mots parlent pour lui, plus que ses intentions. Par conséquent, de manière parfaitement légitime, Pickstock peut associer la pensée derridienne à l'écrit. À partir de cette association, elle conclut que le derridisme est nihiliste, selon un raisonnement qui peut être repris simplement. Pickstock rapporte que Derrida montre que le discours philosophique logocentrique annihile les différences, alors que celles-ci sont garanties par les signes écrits au sein desquels peuvent intervenir des sens multiples. Il en déduit que le seul "fondement" est le signe écrit, détaché de son auteur. Pour Pickstock, Derrida fait donc prévaloir le signe mort, laissant le seul sujet vivant faire surgir du – ou des – sens un signe écrit. Derrida opte ainsi pour une pensée de la trace, c'est-à-dire une pensée de ce qui ne parle pas par soi-même. Pour mettre en valeur l'inconnu, il le définit comme ce qui ne parle pas, ce que Pickstock interprète comme l'identification de l'inconnu avec la mort. Elle en conclut que Derrida est nécrophile. En réponse, H. Rayment-Pickard peut certes affirmer que Derrida associe la mort à l'impossible, mais Pickstock démontre que l'impossible derridien est l'écrit, c'est-à-dire ce qui ne produit pas de sens par soi. Elle peut justement considérer que la mort est réellement domestiquée par Derrida.

Dans la préface à l'ouvrage de Pickstock, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, O.-T. Venard juge également pertinente l'interprétation de Derrida par Pickstock et Milbank. Il écrit qu'

en promouvant une « grammatologie », qui traite de la trace signifiante comme seule originaire, Derrida voudrait tourner le dos à l'illusion « métaphysique » de l'existence d'une idéalité pure, mais, comme le remarquait naguère un collègue de Catherine Pickstock [*i.e.* John Milbank], il reste foncièrement « métaphysique » au mauvais sens du terme, parce qu'il ne renonce pas à penser la « différence » comme une tromperie, une perte ou une chute ; pour lui le mouvement de la trace est nécessairement dissimulé, et se manifeste comme auto-

occultation ; le moment de l'illusion culturelle n'est pas purement et simplement un fait, mais une fatalité.⁴⁹⁴

Dans ces quelques lignes, il reformule le projet derridien qui est de sortir de l'illusion « métaphysique » en recourant à la « grammatologie », et estime que Pickstock et Milbank montrent que le projet échoue car Derrida reste « métaphysique » au mauvais sens du terme. Pour O.-T. Venard, le jugement radical-orthodoxe est pertinent, car il perçoit que Derrida reproduit le mécanisme logocentrique de la tromperie. En effet, il construit sa grammatologie afin d'échapper à l'illusion « métaphysique » produite par le logocentrisme, en considérant que celui-ci opère toujours une tromperie en prétendant séparer les oppositions. Mais Derrida propose d'échapper à cette tromperie en demeurant dans la tromperie puisque le mouvement de la *différance* n'est pas manifeste. Dans sa philosophie, la *différance* se cache ; la différence de *différance* se lit, mais ne s'entend pas. Visant à démasquer une tromperie pour faire surgir la supplémentation de la trace originale, elle est aussi une tromperie qui se répète sans fin. Dans la déconstruction, il est toujours possible de déconstruire ce qui est déjà déconstruit. Un tel mouvement infini est possible, et même nécessaire. Tout auteur et tout lecteur est ou sera trompé. Le mouvement ne doit pas s'arrêter. C'est pourquoi Pickstock et Milbank affirment que, même s'il prétend s'en extraire, Derrida reproduit la logique logocentrique. Il pense qu'il faut douter du logocentrisme pour découvrir qu'il trompe, en introduisant la « grammatologie » qui doute du sens de manière permanente. Pour Pickstock et Milbank, note O.-T. Venard, la pensée derridienne reste donc logocentrique, car elle est une pensée du contrôle du sens par l'interprète. L'interprète logocentrique contrôle le sens en séparant les oppositions. L'interprète déconstructionniste le contrôle en refusant indéfiniment toutes les distinctions. La déconstruction permanente est ainsi une forme de contrôle semblable à celle du logocentrisme. Pour être sûr de ne pas être trompé, le déconstructionniste préfère tromper le sens. La pensée de la trace lui permet cette tromperie puisqu'elle ouvre à de multiples sens. En conclusion, pour O.-T. Venard, l'interprétation de Derrida par Pickstock est parfaitement pertinente. Elle met en lumière l'aspect de contrôle du projet de Derrida, en comprenant qu'il cherche à domestiquer l'inconnu en jouant lui-même avec le sens. Selon l'analyse de Pickstock, il se réfugie dans le signe mort pour échapper à l'excès du sens ; il est nécrophile et nihiliste.

Chez un autre dominicain, anglais cette fois, l'interprétation de Derrida proposée par Pickstock a reçu un bon accueil. Dès 1999, A. Nichols, du couvent de Cambridge, a recensé

⁴⁹⁴ C. PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, p. 9.

After Writing dans la revue *Communio*⁴⁹⁵. Présentant le premier chapitre du livre sur Socrate et Derrida, il convoque C. Spretnak pour la défense de la lecture pickstockienne de Derrida. Fondatrice d'un parti écologiste, cette écrivain américaine est bien éloignée des préoccupations de Pickstock pour Platon ou la liturgie. Cependant, elle analyse de manière similaire la postmodernité dans son ouvrage *States of Grace : The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*⁴⁹⁶. Après avoir exposé la *différance* derridienne, elle dresse le jugement suivant :

Nous ne pouvons évidemment jamais connaître le contexte mental précis dans lequel un écrivain utilise un mot mais, selon Derrida, sa ou son intention n'est de toute façon pas importante puisque tout langage est purement auto-référentiel, une chaîne de signifiants se référant à d'autres signifiants de sorte que le langage est toujours indéterminé. De là, il conclut que le sens et la conscience n'existent pas en dehors du langage, que tout sens est temporaire et relatif, et qu'il ne peut y avoir de signifiant central, original ou transcendantal (par exemple, Dieu, l'Histoire, l'Homme, la Raison) en dehors du système langagier inventé de différences qui détermine nos seuls moyens de pensée.⁴⁹⁷

Pour A. Nichols, la proximité de C. Spretnak avec Pickstock est évidente. Favorable à la thèse pickstockienne, il affirme que la postmodernité est « un nominalisme manipulateur qui mène directement au nihilisme », et précise que cela provient de « son enthousiasme en faveur de ce que Spretnak nomme "l'absence extrême de fondement" »⁴⁹⁸. Pour A. Nichols, l'analyse de C. Spretnak confirme la thèse de Pickstock selon laquelle la *différance* derridienne mène à l'indifférence. Pour C. Spretnak, puisque Derrida opte pour la stricte séparation entre le texte et son auteur, il pose que le sens est le langage lui-même. Il en résulte, écrit A. Nichols, qu'« une théorie qui défend la différence, la multiplicité et "l'absence de centre" est elle-même "totalisante" dans sa révocation de toutes les autres perceptions de la réalité. »⁴⁹⁹ C. Spretnak fait ainsi le constat que la déconstruction mène à la suppression de la différence au profit d'une sorte de "totalitarisme du texte". Le texte est perçu comme totalement autonome, ne dépendant

⁴⁹⁵ A. NICHOLS, « Hymns Ancient and Postmodern : Catherine Pickstock 's After Writing », *Communio*, n°26, 1999, p. 429-445. L'article est désormais cité A. NICHOLS, « Hymns Ancient and Postmodern » suivi du numéro de page.

⁴⁹⁶ C. SPRETNAK, *States of Grace : The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco (USA), Thorsons, 1992. On pourrait traduire le titre de l'ouvrage par *États de grâce : retrouver le sens à l'âge postmoderne*.

⁴⁹⁷ C. SPRETNAK, *States of Grace : The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco (USA), Thorsons, 1992, p. 234 cité in A. NICHOLS, « Hymns Ancient and Postmodern », p. 431-432 : « We, of course, can never know the precise mental context in which a writer uses a word, but her or his intention is not important anyway, according to Derrida, since all language is merely self-referential, a chain of signifiers referring to other signifiers so that language is always indeterminate. Hence, he concludes, meaning and consciousness do not exist outside language ; all meaning is temporary and relative ; and there can be no central, original, or transcendental signifier (for example, God, History, Man, Reason) outside the invented language system of differences, which determine our only possible means of thought.

⁴⁹⁸ A. NICHOLS, « Hymns Ancient and Postmodern », p. 431 : « postmodernism is a manipulative Nominalism that leads straight into nihilism by its love-affair with what Spretnak calls "extreme groundlessness." »

⁴⁹⁹ A. NICHOLS, « Hymns Ancient and Postmodern », p. 432 : « a theory that champions difference, multiplicity and "centerlessness" is itself "totalizing" in its dismissal of all other perceptions of reality. »

plus de rien ni de personne. Il peut donc exercer un pouvoir totalitaire et arbitraire, et interdire à toute autre perception de la réalité de s'exprimer. Le texte a tous les droits. Néanmoins, comme son sens est toujours indéfini, il devient lui-même un instrument de manipulation entre les mains de ses interprètes. C'est pourquoi Pickstock estime que le projet derridien reproduit le projet de la modernité en l'inversant, et s'avère également nihiliste. D'après elle, le sujet domine l'objet et fait surgir de ce dernier le sens qu'il porte en réalité déjà en lui. La pensée de la trace ne garantit donc pas la différence et la multiplicité malgré les intentions de Derrida. Au contraire, comme l'indique C. Spretnak, elle exclut tout « signifiant transcendantal ». Elle affirme un indéfini qui est parfaitement contrôlé et défini par le sujet, étant entendu que le sujet n'a pas d'autres limites que le texte, lui-même étant sans limites. La pensée de la trace n'a ainsi aucune limite dans l'indétermination du sens, et fait dépendre sa détermination temporaire du sujet. Le sens est sous le contrôle du sujet interprétant de sorte que la pensée de la trace est nihiliste.

Désormais, nous pouvons affirmer que les critiques adressées à Pickstock dans sa lecture de Derrida manquent leur but et que le nihilisme derridien est avéré. Les explications d'O.-T. Venard et d'A. Nichols s'appuyant sur C. Spretnak nous ont permis d'éclairer ce point. Pickstock perçoit justement que Derrida domestique l'inconnu en le soumettant au contrôle de l'interprète. Elle peut donc légitimement considérer que Derrida préfère ce qui est mort, car il peut le contrôler. Sa nécrophilie peut enfin être interprétée comme un nihilisme. Ceci étant dit, pour Pickstock, "l'alogique" de la supplémentarité découverte par Derrida présente un intérêt. Elle assure que Platon adopte une supplémentarité qui est non-nihiliste, interprétant sa pensée différemment de Derrida. Comme nous l'avons vu, J. Irwin reproche à Pickstock de transformer la vision derridienne de Platon, car il estime que Derrida ne voit pas en Platon un auteur logocentrique. Alors que nous savons que *Phèdre* de Platon est pour Derrida à l'origine du logocentrisme, Pickstock en propose une autre lecture⁵⁰⁰. S'opposant à la déconstruction derridienne de Platon, elle montre qu'il n'est pas logocentrique au sens que Derrida donne à ce mot, car il construit une philosophie intégrant une authentique transcendance.

⁵⁰⁰ Cf. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, p. 141-142 ; *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 1, Introduction, 4. Platon, Derrida, Pickstock : trois étapes vers l'achèvement liturgique de la philosophie.

2.3. La transcendance chez Platon

Lorsque Pickstock conteste la lecture derridienne de Platon, elle expose aussi sa propre interprétation du célèbre philosophe grec. En raison de son originalité, celle-ci a suscité commentaires et critiques. L'ouvrage collectif de 2005, *Deconstructing Radical Orthodoxy*, propose notamment deux analyses critiques du platonisme de Pickstock, et de *Radical Orthodoxy* en général⁵⁰¹. En premier lieu, E. Diamond, de Dalhousie University au Canada, s'intéresse à sa présentation non-dualiste de Platon⁵⁰². En second lieu, W. J. Hankey, de la même université, critique la conception néoplatonicienne du sujet chez *Radical Orthodoxy*⁵⁰³. Dans cet ouvrage, D. Hedley conteste également le ralliement de Milbank et Pickstock aux Platoniciens de Cambridge (*Cambridge Platonists*) du XVII^e siècle, mais nous n'étudierons pas ce texte qui ne concerne pas directement le platonisme de *Radical Orthodoxy*⁵⁰⁴.

Dans son essai, E. Diamond se donne pour objectif de discerner ce qui est « vraiment éclairant dans la lecture de la philosophie platonicienne par Pickstock de ce qui est purement un reflet de sa propre position ambiguë postmoderne et prémoderne. »⁵⁰⁵ Dans ce discernement, il reconnaît que le travail de Pickstock attire justement l'attention sur l'intention non-dualiste de Platon. Il estime comme elle que « Platon veut que la réalité sensible ait une existence et une vérité comme manifestation, quoiqu'imparfaite, du Bien lui-même. »⁵⁰⁶ Avec Pickstock, il pense que Platon ne rejette pas la réalité temporelle pour s'évader dans des objets

⁵⁰¹ W. J. HANKEY & D. HEDLEY, *Deconstructing Radical Orthodoxy : Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot (GB), Ashgate, 2005.

⁵⁰² E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity: Liturgical or Philosophical ? » in W. J. HANKEY & D. HEDLEY, *Deconstructing Radical Orthodoxy : Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot (GB), Ashgate, 2005, p. 1-16. Le texte est désormais cité E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity » suivi du numéro de page.

⁵⁰³ W. J. HANKEY, « Philosophical Religion and the Neoplatonic Turn to the Subject » in W. J. HANKEY & D. HEDLEY, *Deconstructing Radical Orthodoxy : Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot (GB), Ashgate, 2005, p. 17-30.

⁵⁰⁴ D. HEDLEY, « Radical Orthodoxy and Apocalyptic Difference : Cambridge Platonism, and Milbank's Romantic Cabbala » in W. J. HANKEY & D. HEDLEY, *Deconstructing Radical Orthodoxy : Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot (GB), Ashgate, 2005, p. 99-115. *The Cambridge Platonists* désigne un groupe de philosophes du 17^{ème} siècle attachés à l'université de Cambridge. Les plus célèbres sont Henry More (1614-1687) et Ralph Cudworth (1617-1688). Ils se caractérisent notamment par leur goût prononcé pour Platon et Plotin ainsi que par leur intégration de la théologie dans leur réflexion philosophique (Stanford Encyclopedia of Philosophy, *The Cambridge Platonists*, [En ligne], consulté le 23 septembre 2015. URL : plato.stanford.edu/entries/cambridge-platonists/).

⁵⁰⁵ E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 1 : « genuinely illuminating in Pickstock's reading of the Platonic philosophy and what is merely a reflection of her own ambiguously post-modern and pre-modern position. »

⁵⁰⁶ E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 1 : « Plato wants sensible reality to have existence and truth as a manifestation, however imperfect, of the Good itself. »

abstrait, mais il critique sa position sur d'autres points. Il conteste principalement son recours à la médiation liturgique, considérant que « la médiation liturgique de Pickstock du divin et de l'humain détruit la médiation philosophique que Platon voit située entre le Bien et la caverne de la temporalité humaine. »⁵⁰⁷ La critique est de taille, car elle consiste à affirmer que Pickstock supprime la différence entre les présocratiques et Platon. D'après lui, Platon se distingue clairement de ceux-ci, car il cherche une explication logique au rapport entre Dieu et le monde. E. Diamond propose le développement historique suivant. Dans un premier temps, les Athéniens envisageaient une connaissance intuitive et immédiate du Bien à travers l'adhésion aux coutumes et aux mythes. Dans un deuxième temps, la sophistique a souligné que la réalité était ultimement mesurée par notre pensée subjective. Dans un troisième temps, écrit-il, Platon a cherché « à restaurer notre identité originale avec le Bien en montrant, à travers une compréhension rationnelle de la réalité, que l'esprit d'investigation indépendante n'a pas besoin de détruire la société. »⁵⁰⁸ Telle est selon lui l'histoire de la philosophie grecque. Mais il affirme que Pickstock la transforme car, chez elle, « on passe directement de l'indétermination de la connaissance par la perception sensorielle et l'opinion au Bien identique à lui-même existant au-delà de la division du sujet et de l'objet, et de là, au-delà de toute connaissance humaine. »⁵⁰⁹ C'est ainsi l'échelon rationnel (ou logique) entre le matériel et le divin qu'E. Diamond accuse Pickstock de supprimer. Il écrit encore que, « du point de vue de Platon, le domaine intelligible fournit une finitude stable pour la pensée humaine », alors que Pickstock estime que « la création est inconnaissable parce que Dieu est inconnaissable. »⁵¹⁰ Selon E. Diamond, Pickstock interprète faussement Platon ou, plus précisément, elle l'interprète en étant sous l'influence du platonisme théurgique. Du fait qu'il note qu'elle a elle-même reconnu cette influence, cette dernière remarque perd son intérêt⁵¹¹. Si Pickstock assume l'influence du néoplatonisme sur son interprétation de Platon, il est difficile de le lui reprocher. Il demeure

⁵⁰⁷ E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 2 : « Pickstock's liturgical mediation of divine and human destroys the philosophical mediation that Plato sees lying between the Good and the cave of human temporality. »

⁵⁰⁸ E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 3 : « He [Plato] seeks to restore our original identity with the Good showing, through a rational grasp of reality, that the spirit of independent inquiry need not to destroy society. »

⁵⁰⁹ E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 4 : « one moves directly from the indeterminacy of knowledge in sense-perception and opinion, to the self-identical Good existing beyond the division of subject and object, and hence beyond any human knowing. »

⁵¹⁰ E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 4 : « on Plato's account, the intelligible realm provides a stable finitude for human thinking. (...) For Pickstock, creation is unknowable because God is unknowable. »

⁵¹¹ Cf. C. PICKSTOCK, « Justice and Prudence : Principles of Order in the Platonic City », *The Heythrop Journal*, vol. 42, n°3, 2001, p. 269-282.

néanmoins qu'E. Diamond comprend bien les propos de notre auteur et pose quelques questions judicieuses.

La critique d'E. Diamond à l'égard de Pickstock est très intéressante. Il est cependant difficile de la recevoir car, au fond, pour contester la lecture que Pickstock fait de Platon, il en propose une autre tout à fait classique. Dans sa présentation, il considère que Platon cherche avant tout la mesure qui permet de rendre compte du tout, avant même de se soucier de l'individu particulier. C'est pourquoi Platon est attentif à la médiation rationnelle là où les sophistes exaltent la subjectivité. D'après E. Diamond, Pickstock a donc tort lorsqu'elle fait de la liturgie le fondement de la cité, mais aussi lorsqu'elle refuse de voir que Platon accepte les mythes en les soumettant à la critique rationnelle. Il ajoute enfin qu'elle a tort de défendre une vision doxologique du langage chez Platon dans laquelle le langage et la divinité sont immédiatement reliés. Pour E. Diamond, cette vision est « clairement opposée à la théorie platonicienne du langage, dans laquelle l'être et le langage sont médiatisés à travers une définition qui exprime la pensée de la chose. »⁵¹² Il assure ainsi que, pour Platon, il serait nécessaire de dépasser l'expression linguistique pour atteindre l'Idée, adoptant l'interprétation classique du *Cratyle* selon laquelle Platon dénigre la recherche étymologique des mots afin de montrer que la relation du langage à la réalité n'est pas immédiate⁵¹³. Par cette évocation du *Cratyle*, il vise juste puisque ce texte platonicien est important pour Pickstock. En 2011, elle en a proposé sa propre lecture, cherchant « à examiner la discussion du langage dans le *Cratyle* comme une voie pour illustrer une approche de "l'autre Platon". »⁵¹⁴ Son interprétation du *Cratyle* se présente comme un lieu-clé de sa relecture de Platon. Dans cet article, elle démontre que Platon ne se situe pas du côté du cratylisme qui estime que les mots ont un lien naturel avec ce qu'ils désignent, ni du côté du conventionnalisme qui pense que les mots sont choisis de manière purement conventionnelle. Selon elle, Platon offre une troisième voie grâce à la médiation de l'*érôs* dans laquelle le langage n'est pas une imposition conventionnelle par le sujet, ni une projection immédiate de la réalité. D'après Pickstock, Platon pense que le langage exprime la réalité de manière mimétique à travers le désir, si bien que toute connaissance est langagière. C'est à cette interprétation de Platon qu'E. Diamond s'oppose. Ainsi, il affirme que

⁵¹² E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 7 : « This is clearly opposed to the Platonic theory of language, in which being and language are mediated through a definition which expresses the thought of the thing. »

⁵¹³ Cf. E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 8.

⁵¹⁴ Cf. C. PICKSTOCK, « The Late Arrival of Language: Word, Nature and the Divine in Plato's *Cratylus* », *Modern Theology*, vol. 27, n° 2, 2011, p. 242 : « In what follows, I seek to examine the discussion of language in the *Cratylus* as a way of illustrating an approach to "the other Plato". » L'article est désormais cité C. PICKSTOCK, « The Late Arrival of Language » suivi du numéro de page.

Platon répondrait à Pickstock que « plutôt que d'avoir fondé tout sens sur la doxologie, le sens a dû fonder ultimement toute louange du divin. »⁵¹⁵ Mais, pour Pickstock, une telle interprétation de Platon est néokantienne, supposant que l'action qui consiste à dégager le sens serait purement humaine. Dans ce raisonnement, la louange du divin n'est possible qu'après que le sens a été dégagé par l'homme. Dans *After Writing* comme dans son étude du *Cratyle*, Pickstock récuse le recours aux catégories kantienne pour comprendre Platon. Par conséquent, nous pensons qu'E. Diamond ne parvient pas à critiquer Pickstock sur son terrain. Sa critique consiste à reprendre les lectures classiques de Platon pour les opposer à celle de Pickstock. Il ne montre aucunement d'éventuelles incohérences dans cette dernière. Au fond, il se contente de proposer une autre interprétation de Platon. Son analyse des dialogues platoniciens tardifs que Catherine Pickstock aurait négligés s'inscrit également dans cette perspective⁵¹⁶. Il réagit encore à l'aune de ses postulats néokantiens d'une primauté du sujet sur l'objet. Dans sa critique de Pickstock, W. J. Hankey adopte la même perspective kantienne. Nous la présentons avant d'écarter l'ensemble des critiques adressées au platonisme de Pickstock.

Dans le même ouvrage *Deconstructing Radical Orthodoxy*, W. J. Hankey critique sévèrement la conception radicale-orthodoxe du sujet⁵¹⁷. L'auteur y développe l'idée que *Radical Orthodoxy* hérite du goût heideggérien pour le néoplatonisme *via* les phénoménologues français. Bien que l'auteur concentre sa critique sur Milbank, il affirme aussi que Pickstock lit Platon de manière théurgique. Il assure qu'elle utilise le néoplatonisme pour restaurer le sujet occidental et qu'elle brise dans le même mouvement l'autonomie de la philosophie et du sujet. Sa critique concerne alors le néoplatonisme qu'il voit trahi par *Radical Orthodoxy*. D'après lui, l'union immédiate de la vie et de l'absolu proposée par *Radical Orthodoxy* est l'élaboration d'un "néo-néoplatonisme" dangereux car, écrit-il, « quand la philosophie et le sujet humain sont éliminés, nous ne "transcendons" pas tant les "dualismes modernes bâtards" que nous ne détruisons les préconditions de la médiation et effondrons ses structures. »⁵¹⁸ En contestant la fidélité de *Radical Orthodoxy* au néoplatonisme, il interroge le type de médiation prôné par le mouvement. Il est convaincu que *Radical Orthodoxy* prône une union immédiate de la

⁵¹⁵ E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 8 : « rather having doxology ground all meaning, meaning must ultimately ground all praise of the divine. »

⁵¹⁶ Cf. E. DIAMOND, « Catherine Pickstock, Plato and the Unity of Divinity and Humanity », p. 11-14.

⁵¹⁷ W. J. HANKEY, « Philosophical Religion and the Neoplatonic Turn to the Subject » in W. J. HANKEY & D. HEDLEY, *Deconstructing Radical Orthodoxy : Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot (GB), Ashgate, 2005, p. 17-30. Le texte est désormais cité W. J. HANKEY, « Philosophical Religion and the Neoplatonic Turn to the Subject » suivi du numéro de page.

⁵¹⁸ W. J. HANKEY, « Philosophical Religion and the Neoplatonic Turn to the Subject », p. 28-29 : « When philosophy and the human subject are eliminated, we do not so much 'transcend' the 'moderne bastard dualisms' as destroy the preconditions of mediation and collapse its structures. »

transcendance et de l'expérience de ce monde. Cette interprétation s'explique par le faible intérêt pour Pickstock dans cet article. Le "tournant liturgique" de *Radical Orthodoxy* mené par Pickstock a pourtant pour objet de refuser la transcendance immédiate en exaltant la médiation liturgique. Elle défend l'idée que l'accès à la transcendance suppose la liturgie, mais W. J. Hankey ne tient pas compte de cette démonstration.

Deconstructing Radical Orthodoxy s'interroge sur le platonisme de Pickstock. Nous ne nous attardons pas sur la critique de W. J. Hankey, dès lors qu'il omet d'évoquer le "tournant liturgique" de Pickstock. En revanche, l'étude d'E. Diamond concerne directement l'interprétation pickstockienne de Platon qu'il restitue longuement, et à laquelle il oppose en détail sa propre lecture de Platon. Cette lecture est intéressante, mais elle n'aide pas à juger celle de Pickstock. En effet, il se révèle tributaire d'une conception néokantienne du rapport sujet/objet de sorte qu'il ne peut envisager le *logos* platonicien autrement que comme une « finitude stable » intermédiaire entre la matière et les Idées. Par conséquent, il ne rejoint pas directement le cœur de la démonstration de Pickstock qui propose un "autre Platon" dans la ligne de celui évoqué par R. P. Harrison⁵¹⁹. Comme lui, elle décrit un Platon distinct du Platon "terminal" (*terminal*) de Vernant, Detienne, Derrida et Lacoue-Labarthe, et du Platon "épistémologique" (*epistemological*) de la philosophie analytique anglo-saxonne. Pour Pickstock, R. P. Harrison constate que ces deux interprétations de Platon lui attribuent un rationalisme métaphysique évitant toute médiation corporelle ou émotionnelle alors qu'une attention aux sources premières permet d'affirmer que la métaphysique platonicienne en tient compte. Selon cette lecture, écrit Pickstock, la métaphysique « aspire à voir encore et encore des allusions à la réalité la plus haute dans la réalité matérielle aimée. »⁵²⁰ Ainsi, comme *Phèdre* en témoigne, Platon construit une philosophie érotique, étant entendu qu'« *érōs* est décrit comme un liquide se déversant dans les yeux et débordant en d'autres. »⁵²¹ La métaphysique platonicienne est donc loin d'être un rationalisme désincarné. Or, E. Diamond n'évoque aucunement l'aspect érotique de la métaphysique platonicienne, et il n'est donc pas capable de saisir la médiation que propose Pickstock. Il prétend qu'elle retourne à une philosophie

⁵¹⁹ Cf. R. P. HARRISON, « The Ambiguities of Philology », *Diacritics*, vol. 16, n°2, 1986, p. 14-20 cité in C. PICKSTOCK, « The Late Arrival of Language », p. 238-239.

⁵²⁰ C. PICKSTOCK, « The Late Arrival of Language », p. 238 : « yearns to see again and again intimations of the highest reality within material and beloved reality. »

⁵²¹ C. PICKSTOCK, « The Late Arrival of Language », p. 239 : « *érōs* is described as a liquid pouring into the eyes and overflowing into others. ». C. Pickstock fait référence à PLATON, *Phèdre*, 255 c d.

présocratique alors que celle-ci ne fait pas intervenir l'*érôs*. Sa critique demeure à distance de la proposition de Pickstock qui discerne une véritable transcendance chez Platon.

Malgré les diverses critiques émises à l'égard de l'étude de Pickstock, nous concluons que cette dernière met justement en lumière le nihilisme de Derrida. Constatant la primauté absolue de l'écrit dans la *différance*, elle démontre qu'il se range du côté des tenants de la capitalisation. Puisqu'il refuse le mouvement du don, pour Pickstock, Derrida est donc nihiliste. En réponse au projet derridien, elle propose une interprétation de Platon dégagée du présupposé de Derrida selon lequel la véritable supplémentation requiert l'écrit. Également soumise à des critiques, cette interprétation s'avère légitime au terme de notre analyse. Elle se présente comme une nouvelle lecture de Platon, se tenant à distance de celle de Derrida et de celle de la philosophie analytique anglo-saxonne. Elle reprend l'étude de G.R.F. Ferrari sur *Phèdre* et l'"autre Platon" de R. P. Harrison, mais elle s'inspire nettement du néoplatonisme théurgique⁵²². Aucune critique recensée ne permet de la contester radicalement. Il ne peut être question d'affirmer que Pickstock trahit Platon. On constate plutôt qu'elle souligne des aspects de *Phèdre* habituellement passés sous silence. L'apport de cette lecture réside principalement dans le souci de ne pas extraire du dialogue platonicien une doctrine qui pourrait être dégagée de la forme empruntée pour l'exposer. Pickstock prête attention aux détails physiques des personnages, note le rôle que jouent les lieux, et refuse de négliger le rapport aux dieux et aux mythes qu'entretiennent les personnages. À partir de ces éléments, bien souvent considérés comme purement formels, Pickstock décrit légitimement un "autre Platon". Les traits saillants de cette lecture aboutissent à sa thèse principale de l'achèvement liturgique de la philosophie.

3. L'achèvement liturgique de la philosophie

Au terme de cette première partie, *Phèdre* de Platon a une nouvelle portée. Dialogue du milieu de la vie de Platon, il a été maintes fois commenté et analysé. Nous avons d'abord établi que Platon veut conduire son lecteur sur un parcours, Platon présentant deux interlocuteurs en marche. En étudiant la structure du dialogue, sa cohérence est également apparue. Dans *Phèdre*, Platon conduit son lecteur à entrer dans l'harmonie entre discours philosophique et amour du

⁵²² Cf. G.R.F. J. FERRARI, *Listen to the Cicadas : A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, coll. Cambridge Classical Studies, 1987 ; C. PICKSTOCK, « The Late Arrival of Language », p. 226.

Beau. Le dialogue comporte ainsi une critique de la sophistique des logographes, mais offre également une exaltation du discours philosophique oral. Comme l'écrit É. Chambry, pour Platon, celui qui « aura l'ambition d'être un grand orateur devra donc être un philosophe », car « il devra sentir en son cœur l'amour, principe de belles connaissances, qui s'élève des beautés terrestres jusqu'aux beautés véritables, jusqu'aux Idées. »⁵²³ Nous avons donc découvert que, pour Platon, le discours philosophique ne peut être réduit à une technique, mais qu'il requiert d'être véritablement philosophe, c'est-à-dire d'être saisi par l'amour du Beau. C'est pourquoi, Pickstock nous a expliqué que la primauté est donnée à l'oral dans *Phèdre*. Selon Platon, l'écrit présente le risque de séparer le discours de l'âme saisie par l'amour du Beau alors que l'oral assure davantage l'union entre le discours et l'amour, étant entendu que la connaissance philosophique nécessite la réminiscence supposant une âme amoureuse du Beau. Grâce à Pickstock, l'enseignement fondamental du *Phèdre* est mis en lumière. Toutefois, cet enseignement est bouleversé par la lecture derridienne de Platon.

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida renouvelle profondément l'interprétation de *Phèdre*, influençant de manière décisive sa réception jusqu'à ce jour⁵²⁴. Alors qu'il inaugure son entreprise de déconstruction du logocentrisme métaphysique, il analyse en détail *Phèdre*, le considérant comme le premier témoignage du logocentrisme. Il critique ainsi la préférence que Platon y affiche pour l'oral qu'il perçoit comme le signe de son logocentrisme. Pour lui, Platon révèle son logocentrisme en prétendant séparer l'oral de l'écrit, la *mnémè* de l'*hypomnesis*, l'intérieur de l'extérieur, la vie de la mort, etc., afin d'atteindre la vérité pure et incontestable. Opérant au nom du *logos* une séparation violente de ce qui est toujours uni, Platon est pour Derrida le premier exemple de la violence logocentrique. Refusant la voie de Platon, il démontre qu'en amont et en aval du *logos* se trouve la « pharmacie » de Platon, qui est le "milieu" au sein duquel les différences sont mêlées. Il met ainsi en évidence une "alogique pharmaceutique" de l'être plus "fondamentale" que le *logos*. Il en conclut qu'en raison de cette "alogique", la philosophie ne vise pas la stricte séparation des opposés ou la recherche de l'identité stable de chaque chose, mais qu'elle consiste à reconnaître la nécessaire et impossible répétition qui caractérise l'être. Selon lui, toute chose est elle-même dans la mesure où elle est remplacée par son opposé, et cela de manière infinie, à l'exemple du soleil par la lune ou de

⁵²³ É. CHAMBRY, *Notice sur le Phèdre*, p. 94 in PLATON, *Le Banquet – Phèdre*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 ; Cf. *supra*, Chapitre 1, Conclusion.

⁵²⁴ Notons, par exemple, que la version de poche du *Phèdre* de Garnier-Flammarion associe au texte platonicien celui de Derrida (cf. PLATON, *Phèdre*, traduction et présentation par L. BRISSON suivi de « La pharmacie de Platon » par Jacques DERRIDA, Paris, GF-Flammarion, 2004).

l'oral par l'écrit. À ses yeux, l'être est donc « un tiers irréductible aux dualismes de l'ontologie classique », ce qui implique que la science de l'être soit une science grammaticale⁵²⁵. Puisqu'il pense que l'origine de l'être n'est pas accessible, alors il convient qu'il ne reste que le jeu de l'écrit dans lequel le vrai doit toujours composer avec le non-vrai. Pour Derrida, ce qui importe est donc le texte platonicien dans lequel joue "l'alogique pharmaceutique", nécessaire et impossible supplémentation. Il en conclut que « le "platonisme" est à la fois la *répétition* générale de cette scène de famille [*ie* la transmission du père au fils bien né menacée par le fils parricide] et l'effort le plus puissant pour la dominer, pour en étouffer le bruit, pour la dissimuler en tirant les rideaux au matin de l'Occident. »⁵²⁶ En définitive, pour Derrida, la philosophie de Platon est construite comme l'établissement de la pleine vérité, notamment par la préférence de l'oral au détriment de l'écrit. Il la déconstruit en faisant apparaître un mouvement plus originel, bien qu'il n'atteigne pas l'origine inatteignable, qui est celui de la supplémentation du vrai par le non-vrai, de l'oral par l'écrit, de la présence par l'absence, de la vie par la mort, etc. À terme, il affirme que la supplémentation est ce que la philosophie peut atteindre de plus fondamental bien qu'elle ne soit pas un fondement. *Phèdre* n'est plus un dialogue dans lequel Platon expose sa philosophie, mais devient un texte dont Derrida fait apparaître les ressorts logocentriques cachés.

D'après Pickstock, l'entreprise derridienne qui consiste à préserver la différence est louable dans son intention. Elle juge qu'héritier de Heidegger, Derrida décèle légitimement une nécessaire et impossible répétition, caractéristique de l'être, qui le conduit à prôner la reconnaissance de la supplémentarité de l'être afin de garantir la différence. Cependant, Pickstock récuse son association entre la supplémentarité et l'écriture dans l'élaboration de sa philosophie de la *différance*. Elle démontre ainsi que l'archi-écriture derridienne demeure dans le contrôle de l'inconnu, et qu'elle bascule en conséquence dans le nihilisme. Elle fait alors découvrir que Platon raisonne à partir d'un autre type de supplémentarité. Elle explique qu'il favorise la connaissance *via* l'*érôs*, et défend une philosophie du dialogue et de la rencontre. Elle note qu'il ne propose pas un traité de philosophie, mais un dialogue, dans lequel les interlocuteurs sont en outre manifestement en mouvement. Platon plonge son lecteur dans l'événement (*in medias res*), et ouvre le dialogue par la question du but et de l'origine⁵²⁷. À la

⁵²⁵ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 206. Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 2, 2.2.11 L'ontologie comme grammaire.

⁵²⁶ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 209. Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 2, 2.2.12 L'être comme pharmacie.

⁵²⁷ Voir la question de Socrate à Phèdre : « Où vas-tu comme cela, mon cher Phèdre, et d'où viens-tu ? » (PLATON, *Phèdre*, 227 a).

fin du dialogue, il remet de nouveau les interlocuteurs en marche⁵²⁸. Par conséquent, pour Pickstock, Platon ne conçoit pas la philosophie comme une science statique. Dans *Phèdre*, il dévoile précisément en quoi consiste la marche philosophique. D'après Pickstock, celle-ci s'appuie sur la réalité concrète à partir de laquelle Socrate et Phèdre dialoguent. L'ensemble du dialogue de *Phèdre* est suscité par le discours de Lysias que Phèdre vient d'écouter. Le thème même de l'écrit de Platon se trouve ainsi provoqué par un événement concret particulier. De même, Pickstock remarque que de nombreux éléments physiques sont évoqués au cours du dialogue et expliquent son déroulement. Au début du dialogue, le manteau de Lysias joue un rôle majeur. Le dialogue comporte également des indications précises de lieux suscitant les réactions des protagonistes. Dans ces lieux, des caractéristiques physiques sont enfin soulignées par Socrate et Phèdre, le premier s'émerveillant par exemple du bosquet qu'il découvre. Pour Pickstock, *Phèdre* est donc un dialogue circonstancié, situé dans le temps et déterminé par des caractéristiques physiques. Elle y voit un premier signe du rôle de l'*érôs* du philosophe dans la conception platonicienne de la philosophie. Elle trouve dans la place que Platon reconnaît au mythe un deuxième signe de ce rôle.

D'après Pickstock, loin d'associer le mythe à l'écriture et à la non-vérité comme le proclame Derrida, Platon l'honore dans le chemin de connaissance⁵²⁹. En effet, il apparaît que Phèdre cherche à obtenir l'origine précise des mythes, là où Socrate se réfère aisément à la sagesse des prêtresses de Dodone⁵³⁰. Socrate ne cherche pas l'origine précise des mythes, et admet son ignorance sur ce sujet. Par conséquent, l'association de l'apparition de l'écriture à un mythe, celui de Theuth, ne signifie pas que l'écriture est sans origine comme le prétend Derrida. Pour Pickstock, Platon souligne plutôt par-là que l'écriture naît dans un corps vivant et doit être associée à une succession de locuteurs⁵³¹. Pickstock fait également apparaître que cet accueil par Socrate de la connaissance mythique témoigne de ce qu'il ne recherche pas l'intériorité pure et close sur elle-même. Pour Platon, le mythe n'est pas associé à l'écrit, mais à l'oral. Rapporté par oral, il permet en effet l'exercice de la *mnémè* permettant de retrouver le bien éternel par réminiscence. Il participe donc parfaitement à la complémentarité orale suggérée par Platon, et l'interprétation derridienne de Platon se révèle erronée. Pickstock propose donc

⁵²⁸ Voir l'injonction de Socrate à Phèdre : « *En marche !* » (PLATON, *Phèdre*, 279 c).

⁵²⁹ Cf. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, p. 92 cité *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 2, 2.2.1 Au départ : le *pharmakon*. ; 1^{ère} Partie, Chapitre 3, 1.4 La place du mythe chez Platon.

⁵³⁰ Cf. PLATON, *Phèdre*, 229 b c ; 230 a (pour Phèdre) ; 275 b c (pour la position de Socrate) cités *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 3, 1.1 L'association du capital et de l'écrit.

⁵³¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 53 ; *After Writing*, p. 24, cité *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 3, 1.4 La place du mythe chez Platon

de comprendre que Platon n'envisage pas la philosophie comme un exercice indépendant des circonstances de temps et de lieux, ou de récits mythiques rapportés dans la cité. Pour Platon, la philosophie est érotique et s'achève dans la doxologie et la liturgie.

Pickstock invite d'abord à reconnaître que la philosophie platonicienne s'inscrit dans un jeu entre l'extériorité et l'intériorité, la première primant sur la seconde. Elle souligne que, dans la théorie platonicienne des formes, le bien est extérieur. Bien qu'extérieur, celui-ci est connu intérieurement par le philosophe grâce à la mémoire. Chez Platon, établit Pickstock, philosopher est donc se connaître soi-même, mais consiste à participer à un autre. Le philosophe est soumis au bien qui le dépasse, comme cela apparaît dans la relation amoureuse, évoquée si longuement par Phèdre et Socrate au long du dialogue. À l'inverse de Lysias, Socrate estime qu'il vaut mieux aimer celui qui aime, et il indique par-là que l'amant doit recevoir du bien-aimé. De même, Socrate reconnaît dépendre de nombreuses sources étrangères et valorise des modes de possession érotique⁵³². En conséquence, explique Pickstock, si la connaissance est bien intérieure, elle ne peut advenir qu'en vertu d'une influence extérieure. La connaissance intérieure est la connaissance de ce qui vient de l'extérieur, le bien, de sorte que la philosophie trouve son achèvement dans la doxologie qui exprime sa subordination au bien. Pickstock nous montre que Platon conçoit la philosophie comme une contemplation empreinte de vénération. Il pense que le philosophe-amant a besoin de revoir ce qui est beau pour retrouver le bien, qu'il ne peut pas capitaliser le beau mais doit le recevoir et s'y soumettre pour qu'il connaisse le bien. La philosophie érotique de Platon suppose donc le va-et-vient entre ce qui vient de l'extérieur et ce qui est connu intérieurement.

D'après Pickstock, la philosophie platonicienne repose sur la subordination au bien. Celle-ci s'exprime dans la révérence à l'égard des objets ou du bien-aimé, et la voie doxologique de la philosophie repose sur cette subordination. À la différence de la déconstruction derridienne, cette voie doxologique permet l'accueil de la différence véritable car, à l'image de la voix moyenne, elle associe la passivité et l'activité du sujet. Elle ne refuse pas l'usage des métaphores à condition que celles-ci interviennent dans le cadre doxologique. Alors que la métaphore employée comme domination du sujet sur l'objet ne peut qu'induire l'indifférence, dans le cadre doxologique, elle suppose que le sujet se soumet au bien venant à lui. Pour Pickstock, de la même manière, Platon admet la poésie dans la mesure où elle est doxologique. La poésie qu'il rejette est celle qui n'est pas tournée vers la louange du bien, et

⁵³² Cf. PLATON, *Phèdre*, 235 c d ; Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 3, 2.1 De l'intériorité soumise à l'extériorité.

mène ainsi à la séparation des citoyens entre eux et en eux. En revanche, il estime que les hymnes aux dieux sont bonnes, car elles ne provoquent pas la division du moi. Platon encourage donc la mimétique doxologique, dans la poésie ou la dialectique, car elle unit la passivité et l'activité du sujet. Selon Pickstock, cela apparaît notamment dans le second discours de Socrate qui est un don offert à *Érôs*⁵³³. Le regard favorable de Platon sur les jeux et les danses qui caractérisent les fêtes liturgiques en témoigne aussi, et il démontre que Socrate ne sépare pas le jeu et le sérieux comme le prétend Derrida. Socrate prône un mode de vie doxologique excluant une telle séparation, présentant notamment dans *Phèdre* le philosophe comme celui qui loue ce qui est bon. Chez Platon, la philosophie n'est pas caractérisée par l'appartenance à un lieu ou à un temps. Elle n'est pas non plus la constitution d'un capital d'informations ou de connaissances. Elle ne consiste pas davantage à épuiser le sens du monde *via* un regard dominateur sur celui-ci. Platon la conçoit comme une vie vécue dans une allégeance au bien, qui n'est pas limitée à un lieu ni à un temps. Sans être une domination sur le monde, elle repose sur une révérence envers le bien qui ne sera jamais totalement connu. Sans être d'abord un mouvement de connaissance du sujet sur l'objet, elle implique la venue du bien extérieur dans l'intérieur du sujet philosophique. Elle envisage une telle venue grâce à l'*érôs* qui anime le philosophe. L'*érôs* étant un désir divin, la philosophie érotique est fondamentalement religieuse, s'achevant dans la liturgie et la doxologie.

L'achèvement liturgique de la philosophie est désormais dévoilé à l'issue de cette partie. *Après l'écrit. Sur l'achèvement liturgique de la philosophie* est le titre donné par les éditions *Ad Solem* à l'ouvrage de Pickstock, paru initialement en anglais sous le titre : *After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy*. La traduction de « *consummation* » par « *achèvement* » peut être débattue. *Sur le couronnement liturgique de la philosophie* ou encore *Sur la consommation liturgique de la philosophie* sont des traductions admissibles. L'idée de couronnement rejoint aisément celle d'achèvement. La philosophie trouve dans la liturgie son sommet ou sa plénitude ; elle tend vers la liturgie de sorte qu'elle est achevée en celle-ci. Peut-être serait-il même envisageable de parler d'un *accomplissement liturgique de la philosophie* ? Toutefois, en choisissant le terme de « *consummation* », Pickstock n'ouvre-t-elle pas une autre perspective ? Le verbe anglais *to consume* recouvre plusieurs significations, pouvant être traduit par *consommer* ou *consumer*. La consommation (ou *consummation*) désigne par exemple l'épuisement d'une chose qui a pu être utilisée jusqu'au bout, rongée, dévorée, voire ravagée. On peut évoquer le feu qui se consume, ou un produit qu'on consomme. Le terme

⁵³³ Cf. PLATON, *Phèdre*, 257 a ; Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 3, 2.4 La poésie doxologique.

« consommation » se situe alors également dans le champ lexical de la nourriture ou de la boisson. En choisissant ce terme de « consommation liturgique », Pickstock pourrait donc nous orienter vers la consommation eucharistique, ce que la deuxième partie d'*After Writing* traitant de la liturgie eucharistique confirme. L'achèvement liturgique de la philosophie est aussi la consommation liturgique de la philosophie qui s'avère ne pas être une science autonome. Son achèvement dans la liturgie consiste tout spécialement à ce qu'elle soit consommée dans la liturgie eucharistique. Elle est consommée dans celle-ci, au double sens d'achevée et de mangée. Pour Pickstock, la consommation de la philosophie dans la liturgie signifie qu'elle trouve son terme dans la liturgie eucharistique parce que celle-ci est la liturgie par excellence, l'échange parfait entre Dieu et l'homme. L'achèvement liturgique de la philosophie est ainsi son épanouissement dans la théologie incluse dans l'Eucharistie. La philosophie platonicienne appelle donc la célébration de l'Eucharistie.

DEUXIÈME PARTIE.

L'ALTERNATIVE LITURGIQUE

À LA SPATIALISATION MODERNE

Introduction

Dans la première partie, nous avons découvert que Catherine Pickstock juge que la lecture derridienne de Platon est erronée car, au lieu d'honorer la dimension doxologique et liturgique de la philosophie platonicienne, elle exalte l'écrit. Selon elle, Derrida ne revient pas aux sources vives du platonisme. N'échappant pas à la métaphysique de la présence, il poursuit la logique mortifère de la modernité. Pour retrouver la dimension doxologique et liturgique de la philosophie, Pickstock entreprend de démasquer les erreurs de la modernité. D'après elle, la modernité induit notamment un processus de transfert de l'éternité transcendante dans l'immanence de l'espace qu'elle nomme « spatialisation ». Elle est convaincue que la modernité a entrepris de penser l'être selon sa dimension spatiale en oubliant sa temporalité de sorte qu'elle envisage l'éternité à l'aune des étendues spatiales immanentes. Au lieu de confesser la finitude de l'être qui se manifeste par son inscription dans le temps, elle entretient l'illusion de son infinité en le considérant selon sa dimension spatiale. La modernité a ainsi construit une ontologie spatiale erronée. D'après Pickstock, celle-ci est justement dénoncée par la postmodernité, qui ne parvient cependant pas à la dépasser, car elle ignore la liturgie. En effet, Pickstock estime que seule cette dernière permet de connaître le dévoilement de l'infini dans le fini parce qu'elle témoigne que tout être « est ce qu'il est parce qu'il est plus que ce qu'il est »⁵³⁴. Pickstock réalise ainsi le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* qui répond aux apories de la modernité et de la postmodernité en définissant une ontologie liturgique, la seule apte à décrire l'être.

La réfutation de l'interprétation derridienne de Platon par Pickstock repose sur la démonstration que Derrida lui attribue faussement l'origine du logocentrisme occidental. Pour Pickstock, Derrida ne comprend pas que les sophistes sont les tenants de la domination logocentrique, et qu'il demeure pertinent de dénoncer la sophistique. Elle récusé ainsi la nouvelle sophistique produit par la modernité à laquelle elle donne le nom de « spatialisation » dans le chapitre 2 d'*After Writing* intitulé *Spatialization : the Middle of Modernity* (Spatialisation : le milieu de la modernité)⁵³⁵. Alors que le terme *spatialization* (spatialisation)

⁵³⁴ J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy : A New Theology*, Londres-New York, Routledge, 1999, p. 4 : « all there is *only* is because it is more than it is. »

⁵³⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 89-168 ; *After Writing*, p. 47-100.

est employé dans la technique électroacoustique, Pickstock lui confère un sens philosophique à partir de l'ouvrage *La production de l'espace* d'Henri Lefebvre⁵³⁶. Le mot « spatialisation » n'est pas présent dans cet ouvrage, mais R. Shields a parfois traduit le terme « espace » utilisé par Lefebvre par « *spatialization* »⁵³⁷. Étudiant la version anglaise de l'ouvrage intitulée *The Production of Space*, Pickstock a repris le mot pour caractériser le processus de transfert de l'éternité dans l'espace durant l'ère moderne⁵³⁸. Formulant le constat de la spatialisation, elle écrit qu'« à l'aube de la modernité, (...) l'espace est devenu une pseudo-éternité »⁵³⁹. Elle associe ainsi la spatialisation à la modernité, comme en témoigne le plan même d'*After Writing*. Après l'exposition de la vision platonicienne de la doxologie, deux chapitres, respectivement intitulés « La spatialisation : le milieu de la modernité » et « Les signes de la mort », décrivent les caractéristiques de la modernité⁵⁴⁰. Elle consacre ensuite deux autres chapitres à l'étude du « rite romain médiéval », soulignant dans une longue transition l'importance de la rupture scotiste par laquelle s'opère le passage du Moyen Âge à la modernité⁵⁴¹. Dans le dernier chapitre, elle propose enfin une réponse eucharistique aux apories de la théorie derridienne du signe⁵⁴². Par un tel plan, elle fait apparaître que deux pôles se trouvent en vis-à-vis. D'un côté, Pickstock souligne les caractéristiques néfastes de la *modernité*. De l'autre, elle met en avant les bienfaits de la liturgie *médiévale* au regard des intuitions platoniciennes. Le vis-à-vis entre ces deux pôles constitue l'objet de cette partie. Nous étudions donc la spatialisation, caractéristique de la modernité, puis la liturgie du « rite romain médiéval » qui répond aux apories de la spatialisation.

Après avoir associé la spatialisation à la modernité, Pickstock la relie au temps. « À l'aube de la modernité, (...) l'espace est devenu une pseudo-éternité qui, ajoute-t-elle, contrairement à la véritable, est totalement compréhensible au regard humain, tout en étant

⁵³⁶ Cf. Entretien personnel avec l'auteur du 4 mars 2016.

⁵³⁷ Cf. R. SHIELDS, *An English Précis of Henri Lefebvre's La Production de l'Espace*, University of Sussex, Brighton (UK), Urban and Regional Studies Working Paper 63, avril 1988, [En ligne], consulté le 8 mars 2016. URL : <http://www.ualberta.ca/~rshields/f/prodspac.htm>

⁵³⁸ Cf. H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, 4^{ème} édition, Paris, Anthropos, 2000. La 1^{ère} édition date de 1974. Pour l'édition anglaise consultée par Pickstock, voir : H. LEFEBVRE, *The Production of Space*, trad. D. Nicholson-Smith, Oxford (UK), Blackwell, 1991.

⁵³⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 91 ; *After Writing*, p. 48 : « during the period of early modernity, (...) space becomes a pseudo-eternity ».

⁵⁴⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 89-168. 169-195 ; *After Writing*, p. 47-100. 101-118.

⁵⁴¹ Cf. chapitre 4 : « "J'irai vers l'autel du Seigneur" – l'impossible liturgie » et chapitre 5 : « Voix séraphiques – l'espace de la doxologie » (C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 201-282. 283-331 ; *After Writing*, p. 169-219. 220-252) ; Transition : « "Can My Eating Slake Your Hunger" – On The Evacuation of Liturgy ("Mon repas peut-il éteindre votre faim ?" – Au sujet de l'évacuation de la liturgie) » (C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 121-166).

⁵⁴² Dans la version française, le chapitre 6 intitulé « *The Resurrection of the Sign* (La résurrection du signe) » est une conclusion sous le même titre (C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 333-349 ; *After Writing*, p. 253-266).

censée être à l'abri des ravages du temps. »⁵⁴³ En dénonçant la « spatialisation », Pickstock est soucieuse de défendre l'éternité véritable. Elle pense qu'au lieu de l'honorer, la modernité remplace l'éternité véritable par une pseudo-éternité située dans l'espace, bien différente de la première, car elle est parfaitement connaissable par l'esprit humain. Cette pseudo-éternité se présente toutefois comme une imitation de l'éternité, car elle échappe aux effets du temps, trompant doublement l'esprit humain. D'une part, elle prétend être l'éternité véritable bien que celle-ci ne puisse pas être parfaitement connue par le sujet humain. D'autre part, l'espace moderne n'étant pas protégé des effets du temps, elle produit une illusion de permanence éternelle. Pickstock décrit ainsi la spatialisation comme un processus qui évacue la dimension temporelle de l'être à partir d'un projet de connaissance totale de l'être. Dans cette évacuation de la temporalité, souligne-t-elle, la spatialisation crée l'illusion que la connaissance spatiale est la connaissance de l'éternité. C'est pourquoi nous exposons de quelle manière la spatialisation évacue le temps, puis nous démontrons comment la liturgie du « rite romain médiéval » rétablit la temporalité de l'être.

Pour déterminer l'origine de l'illusion spatiale de la modernité, Pickstock remarque que celle-ci cherche à évacuer toute forme d'incertitude. Elle analyse cet effort pour chasser toute incertitude comme le refus de l'écoulement du temps qui échappe au contrôle du sujet. Fidèle à Platon, elle considère que le temps est l'image mobile de l'éternité, et identifie l'évacuation de la temporalité de l'être comme celle de la manifestation mondaine de l'éternité⁵⁴⁴. Elle en conclut que la spatialisation remplace l'éternité véritable par l'illusion de l'éternité : la première n'est plus manifestée par le temps, mais remplacée par la seconde sous la forme de la réalité spatiale se caractérisant par sa stabilité et son caractère certain qui la font ressembler à l'éternité. La stabilité et la certitude de la réalité spatiale provoquent l'illusion d'éternité, mais éloignent le sujet connaissant de l'éternité véritable. En outre, d'après Pickstock, la spatialisation qui préfère le stable et le certain produit une nécrophilie qu'elle décrit longuement⁵⁴⁵. Puisque cette nécrophilie découle de la spatialisation, nous ne l'exposons pas en tant que telle. En revanche, à cause de l'insistance derridienne sur l'écrit, la connexion entre la spatialisation et l'écrit retient notre attention. Favorable au stable et au certain, la spatialisation est pour Pickstock une forme

⁵⁴³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 91 ; *After Writing*, p. 48 : « during the period of early modernity, (...) space becomes a pseudo-eternity which, unlike genuine eternity, is fully comprehensive to the human gaze, and yet supposedly secure from the ravages of time. »

⁵⁴⁴ Cf. PLATON, *Timée*, 37 d.

⁵⁴⁵ Le troisième chapitre d'*Après l'écrit* s'intitule « Les signes de la mort (*Signs of Death*) » (cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 169-195 ; *After Writing*, p. 101-118).

de « textualisation (*textualization*) », car l'écrit se présente comme une réalité spatiale donnant l'illusion de l'éternité⁵⁴⁶.

Aux yeux de Pickstock, la modernité produit une spatialisation et une textualisation qui empêchent de connaître l'éternité véritable. *A contrario*, elle pense que la liturgie donne accès à l'éternité véritable. Son langage permet cet accès, le « rite romain médiéval » honorant l'oralité. Elle permet également cet accès du fait qu'elle tient compte de la dimension temporelle de l'être à la différence de la spatialisation moderne. Elle évite enfin l'écueil de la nécrophilie en dépassant l'opposition entre la mort et la vie, notamment grâce à la transsubstantiation eucharistique⁵⁴⁷. Comme nous n'étudions pas en détail la nécrophilie moderne, nous ne présentons pas non plus précisément l'interprétation pickstockienne de la transsubstantiation⁵⁴⁸. Nous exposons donc la spatialisation moderne et la réponse que constitue l'ontologie liturgique.

Dans le quatrième chapitre, nous expliquons dans quelle mesure Pickstock peut justement dénoncer une spatialisation initiée par la modernité. Nous exposons les affirmations de Pickstock en les critiquant de plus en plus précisément, et concluons que son jugement sur la spatialisation moderne est pertinent sans que son lien immédiat avec Descartes soit contestable. En réponse, nous présentons dans le cinquième chapitre l'ontologie liturgique déployée par le « rite romain médiéval », présentant et critiquant les thèses de Pickstock. Nous soulignons l'intérêt de l'insistance de Pickstock sur l'oralité et la temporalité, mais nous établissons la nécessité d'affirmer une spatialité liturgique. Nous reprenons enfin les apports de la différenciation opérée par Pickstock entre la spatialisation moderne et l'ontologie liturgique, en constatant que la doctrine chrétienne invite à préciser les affirmations pickstockiennes. Nous concluons ainsi au caractère insatisfaisant du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* dans le développement d'une réponse chrétienne aux apories de la modernité.

⁵⁴⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 100. 129. 150 ; *After Writing*, p. 54. 74. 88.

⁵⁴⁷ Le chapitre 6 d'*After Writing* démontre que le signe eucharistique dépasse l'opposition de la présence et de l'absence et celle de la vie et de la mort (cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 253-26). Dans l'édition française, ce chapitre est devenu la conclusion (cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 333-349).

⁵⁴⁸ Ph. DE FORGES, *La fiabilité du langage est-elle suspendue aux paroles de la consécration eucharistique ? Analyse d'une proposition radicale-orthodoxe*, Intervention au colloque « Religion et langage, vers un nouveau paradigme ? », 12-14 novembre 2014, UCO, Angers (à paraître).

Chapitre 4.

Les origines cartésiennes de la spatialisation

L'histoire des idées tient une grande place dans la constitution du mouvement *Radical Orthodoxy*. Milbank et Pickstock développent en particulier la thèse de la séparation entre la philosophie et la théologie à la fin du Moyen Âge, situant cette rupture de la communion entre philosophie et théologie dans l'affirmation scotiste de l'univocité de l'être⁵⁴⁹. Cette thèse radicale-orthodoxe a déjà été étudiée et critiquée⁵⁵⁰. Dans l'étude du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, nous n'aborderons pas cet aspect contesté du mouvement pour deux raisons. D'une part, la thèse de Pickstock fut présentée et soutenue sans la longue transition présentant une critique de l'ontologie scotiste qui fut ajoutée lorsque la thèse devint *After Writing*⁵⁵¹. De son côté, avec le consentement de Pickstock, l'éditeur français a sans difficulté publié *Après l'écrit* sans cette transition, ce qui signifie qu'elle n'est pas indispensable à la compréhension du « tournant liturgique ». D'autre part, l'étude du travail de Pickstock confirme que son appréciation de l'ontologie scotiste n'est pas décisive pour son raisonnement. Sa description de la modernité se concentre sur deux penseurs, Pierre de La Ramée (Petrus Ramus) et René Descartes, et ne fait guère référence à Duns Scot. Dans le cas de Pierre de La Ramée, celle-ci est totalement inexistante. Dans le cas de Descartes, Pickstock établit occasionnellement un lien

⁵⁴⁹ Cf., par exemple, la conversation entre R. Shortt et J. Milbank in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Londres - New York, Routledge, 2009, p. 32-36. Voir aussi : C. PICKSTOCK, « Duns Scotus : his historical and contemporary significance » in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, p. 116-146. L'auteur indique qu'elle s'appuie sur différentes études historiques sur Duns Scot, notamment celles d'O. Boulnois (cf. O. BOULNOIS, *Duns Scot : sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1990 et *Être et représentations : Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999). Souhaitant rester dans une perspective historique, ce dernier ne rejette, ni n'adopte la position philosophique de Pickstock (O. BOULNOIS, « Reading Duns Scotus : From History to Philosophy », *Modern Theology*, vol. 21, n°4, 2005, p. 603-608).

⁵⁵⁰ Pour une présentation, voir A. PABST, « La théologie de John Milbank et *Radical Orthodoxy* » in *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Préf. C. PICKSTOCK, Paris, Ad Solem, 2004, p. 42-47. Pour une critique très sévère de Pickstock sur ce sujet, voir : D. B. Hart, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Pro Ecclesia*, vol. 9, n°3, 2000, p. 369. Pour d'autres critiques, voir notamment : D. FORD, « A response to Catherine Pickstock », *Scottish Journal of Theology*, 54 (3), 2001, p. 423-425 ; R. CROSS, « Where angels fear to tread : Duns Scotus and Radical Orthodoxy », *Antonionum*, 76, 2001, p. 7-41 ; D. P. HORAN, *Postmodernity and Univocity : A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*, Minneapolis (USA), Fortress Press, 2014 (cf. *supra*, Introduction générale).

⁵⁵¹ La transition a pour titre : « Can My Eating Slake Your Hunger ? » On The Evacuation Of Liturgy (« *Mon repas peut-il éteindre votre faim ?* » Sur l'évacuation de la liturgie). Le déclin de l'ordre liturgique y est décrit principalement à partir de l'ontologie déficiente de Duns Scot (cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 119-166).

entre sa philosophie et l'univocité de l'être scotiste, mais ce lien se révèle anecdotique⁵⁵². Par conséquent, nous analysons la description de la modernité par Pickstock sans dissenter sur ses éventuelles origines dans l'univocité de l'être scotiste.

Pour caractériser la modernité, dans *Après l'écrit*, Pickstock étudie deux philosophes, mais également divers phénomènes architecturaux ou sociologiques. Son objectif est de montrer que la modernité est une entreprise de spatialisation nécrophile qui est seulement corrigée par l'ontologie liturgique. Afin de comprendre et de juger du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, nous présentons la critique pickstockienne de la modernité. Puisque Pickstock estime que la nécrophilie de la modernité est la conséquence de la spatialisation, nous concentrons notre attention sur cette dernière dont elle découvre les origines chez Pierre de La Ramée et Descartes. Pour Pickstock, le projet du premier est une préfiguration de celui du deuxième qu'elle détaille et critique plus longuement⁵⁵³. Dans notre analyse de la spatialisation moderne, nous essayons donc de comprendre l'interprétation qu'elle fait de Descartes dont elle critique l'épistémologie et l'ontologie. Nous nous demandons ensuite dans quelle mesure cette interprétation est recevable et contestons les liens qu'elle établit entre Descartes et la spatialisation contemporaine.

1. La spatialisation cartésienne selon Pickstock

Au terme de son étude de Petrus Ramus, Pickstock annonce le plan de celle menée sur Descartes⁵⁵⁴. De manière surprenante, elle commence par une analyse de la vision politique de Descartes. Pour Pickstock, la méthode de Descartes repose d'abord sur une conception de la cité idéale envisagée comme une réalité spatiale. Elle estime ensuite que Descartes construit une épistémologie et une ontologie menant à la réduction de la réalité à un « donné ». Elle affirme alors que cette réduction peut être comprise comme une spatialisation du langage et de la connaissance dans la pensée du philosophe français, provoquant enfin une réduction du sujet à l'immanence.

⁵⁵² Cf., par exemple, C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 110.

⁵⁵³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 96 ; *After Writing*, p. 52 : « The Ramus method has considerable implications for a construal of the perception of reality, and can be seen to prefigure the Cartesian subordination of reality to geometric *extensio*. »

⁵⁵⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 103 ; *After Writing*, p. 56-57.

1.1. La cité spatiale

Dans la première partie du *Discours de la méthode*, Descartes expose le contexte lointain de l'élaboration de sa méthode de connaissance⁵⁵⁵. Il y décrit le processus qui le conduit à s'étudier lui-même, si bien que la présentation de la méthode en elle-même commence dans la deuxième partie du *Discours*⁵⁵⁶. Or, Pickstock remarque que Descartes introduit cette présentation de la méthode au début de la deuxième partie par des images qui illustrent son cheminement intellectuel, et qu'il emprunte au registre de l'urbanisme et de l'architecture puis du gouvernement politique. Descartes raconte d'abord que, lors de son séjour en Allemagne, il se trouve contraint de rester seul dans sa chambre chauffée par un poêle ce dont il profite pour s'entretenir de ses pensées. Parmi les premières qui lui viennent à l'esprit, il retient la suivante :

(...) je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommode en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. Ainsi ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, qu'encore que, considérant leurs édifices chacun à part, on y trouve souvent autant ou plus d'art qu'en ceux des autres, toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales, on dirait plutôt que c'est la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés. Et si on considère qu'il y a eu néanmoins de tout temps quelques officiers qui ont eu charge de prendre garde aux bâtiments des particuliers pour les faire servir à l'ornement du public, on connaîtra bien qu'il est malaisé, en ne travaillant que sur les ouvrages d'autrui, de faire des choses fort accomplies.⁵⁵⁷

En lisant ces lignes, la remarque de Pickstock est confirmée. On constate que Descartes inaugure la présentation de sa méthode de connaissance par une conception architecturale de la cité idéale. Avant de revenir sur les caractéristiques de cette cité, nous notons que des images tirées du gouvernement politique s'ajoutent aux précédentes comme Pickstock le constate. Dans la suite de son raisonnement, Descartes évoque les progrès des peuples « à demi-sauvages » puis se réfère à l'ordre politique qui régnait à Sparte. Il n'engage sa réflexion dans le domaine des sciences qu'après ces images. En raison de ce choix qu'il fait pour inaugurer la présentation de sa méthode, Pickstock affirme que l'étude de sa philosophie doit s'ouvrir par celle de sa

⁵⁵⁵ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Larousse, coll. « Classiques Larousse », 11^e éd., s.d., p. 9-16. L'ouvrage est désormais cité R. DESCARTES, *Discours de la méthode* suivi du numéro de page.

⁵⁵⁶ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 16s.

⁵⁵⁷ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 17.

conception politique, jugeant que sa théorie du sujet dépend premièrement de son « architectonique-politique (*politico-architectonics*) »⁵⁵⁸.

Le premier constat de Pickstock est relatif à la cité idéale. Elle remarque que Descartes ne la conçoit pas en référence au bien, mais l'envisage prioritairement selon l'architecture spatiale. Pour Pickstock, cette conception de la cité se distingue de celle de Platon qui suppose une allégeance au bien. Elle en conclut qu'« on voit bien que pour Descartes le facteur le plus important, dans son nouveau paradigme civique, n'est pas tant l'incarnation intrinsèque du bien que la *consistance formelle*. »⁵⁵⁹ D'après elle, la description de la cité idéale ci-dessus révèle que Descartes envisage la cité idéale selon une logique formelle, faisant abstraction de la quête commune des hommes vers le bien. Toutefois, le jugement de Pickstock se fonde aussi sur la vision cartésienne de l'architecture de la cité, car elle note que Descartes préfère manifestement le singulier et l'homogène, au détriment du multiple et du divers. De toute évidence, le bien n'est pas premier, et l'ordre formel doit être préféré au bien, si celui-ci implique le multiple et le divers. Pour Pickstock, il en résulte un premier mouvement vers la spatialisation car, en rejetant le multiple et le divers, Descartes rejette identiquement les modifications architecturales intervenant au cours du temps et provenant d'hommes divers. En cela, il manifeste une prédilection pour le spatial sur le temporel, faisant primer dans son « architectonique-politique » l'ordre formel sur le bien. D'après Pickstock, son exaltation du gouvernement spartiate intervenant après cette description de la cité architecturalement homogène confirme cette interprétation.

Après avoir décrit la cité idéale, Descartes loue le mode de gouvernement de Sparte. Pour Pickstock, l'admiration qu'il porte à cette grande rivale d'Athènes a une origine bien précise qui consonne avec son développement sur l'architecture. Peu après le passage précité, il écrit ceci :

(...) pour parler des choses humaines, je crois que si Sparte a été autrefois très florissante, ce n'a pas été à cause de la bonté de chacune de ses lois en particulier, vu que plusieurs étaient fort étranges et même contraires aux bonnes mœurs ; mais à cause que, n'ayant été inventées que par un seul, elles tendaient toutes à même fin.⁵⁶⁰

Aux yeux de Pickstock, la promotion par Descartes du principe d'un législateur unique pour gouverner une cité s'accorde avec sa préférence pour les bâtiments construits par un seul

⁵⁵⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 103 ; *After Writing*, p. 57 : « his theory of the subject depends upon prior moves in, first, "politico-architectonics," and, secondly, ontology. »

⁵⁵⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 105 ; *After Writing*, p. 58 : « The most important factor, for Descartes, in his new civic paradigm is *formal consistency*, rather than intrinsic embodiment of the good. »

⁵⁶⁰ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 17-18.

architecte à partir de rien. Elle estime qu'il met de côté la question du bien et de la bonté, et affirme l'intérêt d'un législateur unique pour qu'une cité soit florissante. Il lui paraît préférable qu'une cité soit organisée selon le modèle suivant : le législateur (ou l'architecte) construit dans son esprit un modèle fixe de celle-ci et le projette dans le monde. Pour Pickstock, « il préfère donc la cité écrite, immanente et homogène, malgré les risques d'anarchie qu'elle comporte car, dans Sparte, Descartes reconnaît que certaines lois édictées par Lycurgue étaient pour le moins "fort étranges, et même contraires aux bonnes mœurs". »⁵⁶¹ Pickstock regrette cette conception de la politique qui, d'après elle, fait prévaloir l'uniformité et l'homogénéité de la cité provenant de l'unicité du législateur sur la considération du bien. Elle en conclut que Descartes s'inscrit dans une conception « écrite » de la cité, car reposant sur un modèle prédéterminé dans l'esprit du législateur. En définitive, estime Pickstock, la cité cartésienne est « immanente » parce qu'elle est conçue comme une intériorité close sur elle-même, ce qui est aussi induit par la référence à Sparte.

Constatant la place reconnue à Sparte par Descartes, Pickstock précise que « Sparte était un État militaire et guerrier soucieux d'assurer avant tout la défense de sa propre intériorité. »⁵⁶² Nourri de culture classique, Descartes a en effet probablement à l'esprit que Sparte était une cité dans laquelle l'éducation était obligatoire et tournée vers la guerre⁵⁶³. Pickstock en déduit que la préférence cartésienne pour Sparte témoigne d'une conception de la cité comme d'une intériorité à préserver. En effet, Descartes admire Sparte et son ordre qui provient d'un législateur unique, mais Sparte est également un État guerrier, soucieux de préserver son organisation politique et humaine d'ennemis extérieurs. Par conséquent, pour Pickstock, l'exaltation cartésienne de Sparte doit être mise en relation avec sa valorisation de la construction de maisons et de la cité par un architecte unique. Influencée par la déconstruction derridienne, Pickstock juge donc que Descartes est un partisan de l'intériorité, rejetant les éléments extérieurs qui sont des menaces. Pour lui, une bonne ville ou un bon gouvernement doit provenir d'un esprit unique, car une cité ne doit pas être influencée par des éléments étrangers, mais provenir d'une intériorité pure. Si Pickstock interprète ainsi les propos de

⁵⁶¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 105 ; *After Writing*, p. 58 : « Thus, he prefers the written, immanent, and homogenous city, even when this might involve a kind of anarchy, for in the case of Sparta, Descartes concedes that some of Lycurgus' laws were nonetheless "very strange and even contrary to good morals." »

⁵⁶² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 106 ; *After Writing*, p. 59 : « Sparta is known to have been organised on military lines of warfare for the defence of its own absolute interior. »

⁵⁶³ Pour rappel, Plutarque présente ainsi l'éducation spartiate : « Leur étude des lettres se bornait au strict nécessaire ; tout le reste de leur instruction consistait à apprendre à bien obéir, à supporter patiemment la fatigue et à vaincre au combat. » (PLUTARQUE, « Vie de Lycurgue », in *La vie des hommes illustres*, traduction française de D. RICHARD, Bureau des Editeurs de la Bibliothèque des Amis des Lettres, Paris, 1830, n°XXVI).

Descartes en faveur de Sparte, elle ajoute que son attitude à l'égard des opinions philosophiques ou des traditions reçues confirme son analyse.

Après avoir proposé ses exemples tirés de l'urbanisme et du gouvernement des peuples, Descartes présente sa méthode de connaissance. Il écrit alors ces lignes célèbres, affirmant la primauté de la connaissance de l'homme seul, animé par sa seule raison :

Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes (*sic*) démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. Et ainsi encore je pensai que pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.⁵⁶⁴

Descartes juge ici que les démonstrations provenant de l'accumulation d'opinions diverses n'ont pas la valeur des raisonnements d'un homme seul usant de son bon sens. Nous savons qu'il pense à la scolastique, dominante à son époque, et qui « ne [le] convainc pas beaucoup »⁵⁶⁵. Comme nous le verrons, il y préfère la certitude mathématique. Il rejette également l'éducation par des précepteurs, rêvant d'un enfant apte à user de sa pleine raison dès le plus jeune âge. L'interprétation de Descartes entamée par Pickstock à partir de l'exemple spartiate se renforce ici. Pour Pickstock, Descartes pense que la méthode idéale pour découvrir la vérité est de faire confiance à un homme doué d'une pleine raison, et en mesure de l'exercer en se protégeant des influences extérieures⁵⁶⁶.

Pickstock remarque ainsi que Descartes exalte le jugement selon la seule raison. La décision qu'il prend en conséquence de son jugement négatif sur les influences extérieures dans l'acte de connaissance l'intéresse tout autant. S'inspirant de ceux qui détruisent leurs habitations pour en construire de plus belles, il choisit de faire table rase du passé. Conséquence de son opinion sur les sciences des livres et les précepteurs, son choix est « d'ôter les opinions qu'il a reçues jusqu'alors en sa créance afin d'y remettre par après ou d'autres meilleures, ou

⁵⁶⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 18.

⁵⁶⁵ P. GUENANCIA, *Descartes. Bien conduire sa raison*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes Gallimard », 1996, p. 17. L'ouvrage est désormais cité P. GUENANCIA, *Descartes. Bien conduire sa raison* suivi du numéro de page.

⁵⁶⁶ Il est notable qu'un jeune philosophe français, F.-X. Bellamy, venant d'un horizon bien différent de celui de Pickstock remarque également le jugement négatif de Descartes sur le rôle de l'enseignement dans la formation du jugement personnel. Un chapitre de son ouvrage *Les déshérités ou l'urgence de transmettre* consacré à Descartes, et intitulé *La transmission, faille de la raison*, analyse cet aspect de la philosophie de Descartes (Cf. F.-X. BELLAMY, *Les déshérités ou l'urgence de transmettre*, Paris, Plon, 2014, p. 27-47).

bien les mêmes », après les avoir soumises à la critique de la raison⁵⁶⁷. Commentant cet acte, Pickstock remarque tout d'abord qu'il ressemble à celui de Platon chassant les poètes et les artistes de sa ville⁵⁶⁸. Néanmoins, elle interprète aussitôt la décision de Descartes différemment de celle de Platon, car elle considère que ce dernier était guidé par le souci de favoriser la vie doxologique. En revanche, de nouveau sous l'influence de Derrida, elle explique que Descartes agit de la sorte parce qu'il conçoit la raison comme une intériorité qui doit se préserver de l'influence extérieure pour connaître la vérité. Au fond, écrit-elle, il est guidé par « l'axiome selon lequel un homme seul est plus à même de découvrir les vérités que tout un peuple – axiome sur lequel il fonde la possibilité de clarté et de netteté »⁵⁶⁹. Cet axiome le classe parmi les partisans de l'intériorité à préserver. Selon elle, il guide si bien Descartes qu'il réapparaît dans la troisième partie du *Discours*. Se plaçant désormais au plan de l'action – qu'il distingue du plan de la connaissance –, il présente sa morale⁵⁷⁰ :

(...) je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part. La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre.⁵⁷¹

Alors que ces lignes pourraient indiquer un respect de Descartes pour les lois et les coutumes de son temps, Pickstock estime que cette première maxime s'explique par son « architectonique-politique » spatiale, car elle est une morale « par provision ». Elle rappelle en effet que Descartes « explique que lorsqu'on a démoli sa maison, il est nécessaire de s'en trouver une de fortune dans laquelle habiter avant que la nouvelle ne soit construite. »⁵⁷² Ainsi, tout comme les suivantes, la première maxime visant à « obéir aux lois et coutumes de son pays » appartient à la maison de fortune. Selon Pickstock, elle appartient à la morale provisoire de Descartes, si bien qu'elle en déduit que, « loin de considérer les "lois et coutumes" de sa société comme faisant partie d'une vérité vivante vécue par toute une communauté, Descartes les voit plutôt comme des tamis nécessaires dont la diffusion progressive et la modération

⁵⁶⁷ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 18.

⁵⁶⁸ Cf. PLATON, *La République*, 398 a.

⁵⁶⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 106 ; *After Writing*, p. 59 : « the axiom of singular authorship as the condition of possibility for clarity and distinctness dictates his indictment of resemblance in the *Regulae*, and of the traditions of philosophy in *The Discourse*. »

⁵⁷⁰ Pour une présentation succincte de celle-ci, voir P. GUENANCIA, *Descartes. Bien conduire sa raison*, p. 58-60.

⁵⁷¹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 26.

⁵⁷² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 106 ; *After Writing*, p. 59 : « he explains that before starting to rebuild one's house, having demolished the previous one, it is necessary to provide oneself with a provisional home in which to live whilst the definitive edifice is under construction. »

purement fortuite l'empêcheront de trop s'éloigner de la vérité jusqu'à ce qu'il ait définitivement atteint la méthode universelle. »⁵⁷³ Pour Pickstock, Descartes n'accueille donc pas les lois et coutumes de son pays comme des sources de la vérité, mais simplement comme des abris de fortune. À terme, il pense qu'elles doivent être remplacées par des règles issues de sa seule raison. Or, ce choix de Descartes d'exalter la solitude dans la connaissance révèle sa vision de celle-ci, et il « présuppose qu'une certaine connaissance (*scientia*) est autonome, anhistorique et extralinguistique. »⁵⁷⁴ La morale par provision qu'il se donne permet à Pickstock d'affirmer qu'il envisage la connaissance de la vérité dans la mesure où le sujet connaissant s'extrait de l'histoire et du langage.

Nous concluons que la présentation de Pickstock est cohérente. Elle remarque à juste titre la place primordiale des exemples tirés de l'urbanisme, de l'architecture et du gouvernement politique dans le *Discours*. Descartes propose une vision de la cité idéale avant de présenter son épistémologie. Il est donc légitime de rapprocher son épistémologie de son « architectonique-politique ». Celle-ci décrit la cité idéale selon des plans formels plutôt qu'en vertu d'une allégeance au bien et selon un modèle architectural de l'homogénéité et de l'uniformité puisque Descartes privilégie la construction de maisons et de cités par un architecte unique, et qu'il voue une grande admiration à Sparte parce qu'elle est gouvernée par un législateur unique. L'« architectonique-politique » de Descartes conçoit donc la cité comme une réalité uniforme et formelle, c'est-à-dire une réalité « écrite ». En outre, Pickstock interprète l'admiration de Descartes pour Sparte comme le signe que la cité doit être une intériorité pure protégée d'influences extérieures, et elle voit dans le rapport qu'il entretient avec les opinions philosophiques du passé et les lois et coutumes de son temps la confirmation de cette analyse. « La cité cartésienne est donc, écrit Pickstock : a) entièrement "prévisible", car immunisée contre de nouvelles "arrivées" dans le temps et, b) totalisée afin de pouvoir être défendable. »⁵⁷⁵ En elle se trouvent les prémices de la spatialisation moderne. D'une part, la cité cartésienne doit être préservée des modifications provenant d'esprits autres que celui de l'unique architecte ou législateur. De même, la spatialisation moderne repose sur la défense de l'intériorité simple

⁵⁷³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 106 ; *After Writing*, p. 59 : « The "laws and customs" of his society are not regarded as part of living truth enacted by a whole community, but rather as exigential grids whose gradual diffusion and purely accidental moderation will prevent him from straying too far from the truth until his final attainment of the universal method. »

⁵⁷⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 107 ; *After Writing*, p. 60 : « Descartes 'suggestion that the ideal method is produced in solitude (...) presupposes that certain knowledge (*scientia*) is self-producing, ahistorical, and extralinguistic. »

⁵⁷⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 108 ; *After Writing*, p. 60 : « The city is, by the first condition, entirely predictable because immunized against new arrivals in time, and, by the second, totalized in order to be defensible. »

contre l'influence extérieure et le multiple. D'autre part, la cité cartésienne doit être préservée de modifications apportées au plan formel initial. De même, la spatialisation moderne défend la raison autonome et se méfie de l'écoulement du temps. Pour Pickstock, en concevant ainsi la cité idéale, Descartes prépare son épistémologie spatiale. « Pourquoi ? », demande-t-elle. « Parce que la connaissance n'est idéalement "unique" que si d'emblée notre idéal public (aussi bien pratique que théorique), au lieu d'être une transmission orale à travers le temps, est un arrangement spatial et écrit. »⁵⁷⁶ Elle pense ainsi que l'idéal public commande la connaissance idéale privée. Du premier conçu comme un arrangement spatial et écrit découle la seconde comme formelle et immanente. La cité idéale est celle pensée par un individu isolé, c'est-à-dire qu'elle est « drastiquement subordonnée à l'individu »⁵⁷⁷. Elle implique une épistémologie dominatrice de l'objet et réduisant le réel à un simple « donné ».

1.2. De l'épistémologie à l'ontologie : le « donné » cartésien

Avant d'aborder le célèbre *cogito* et après avoir analysé l'« architectonique-politique » de Descartes, Pickstock estime qu'il est nécessaire de considérer son épistémologie et son ontologie. À cette fin, elle s'appuie sur les travaux de J.-L. Marion et de J.-F. Courtine⁵⁷⁸. Tout en reconnaissant leurs divergences quant à la généalogie de l'ontologie cartésienne, elle constate leur point d'accord. L'un comme l'autre pensent que l'épistémologie cartésienne requiert un changement ontologique, ce qui est confirmé par d'autres spécialistes de Descartes. Par exemple, K. S. Ong-Vang-Cung écrit qu'

on connaît le changement radical de point de vue que manifeste les *Regulae* ; les catégories de l'être font l'objet d'une critique de la part de Descartes, cela afin de mettre en place les conditions d'une révolution copernicienne par laquelle l'esprit ne se soumet plus à un ordre ontologique donné, mais examine son objet par ses seules forces.⁵⁷⁹

Comme ces auteurs, Pickstock étudie le « changement radical » opéré par Descartes, affirmant d'abord qu'il n'est pas seulement d'ordre épistémologique, mais qu'il implique une

⁵⁷⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 108-109 ; *After Writing*, p. 60 : « Why ? Because knowledge is only ideally "single" if, at the outset, one's public ideal of *both* practice *and* theory is not of oral transmission through time, but of spatial, written arrangement. »

⁵⁷⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 109 ; *After Writing*, p. 61 : « drastically subordinated to the individual ».

⁵⁷⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 111 ; *After Writing*, p. 61 ; J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986 ; J.-F. COURTINE, *Suarez et le système métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 485-495.

⁵⁷⁹ K. S. ONG-VANG-CUNG, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000, p. 67. L'ouvrage est désormais cité K. S. ONG-VANG-CUNG, *Descartes et l'ambivalence de la création* suivi du numéro de page.

redéfinition ontologique. Elle en déduit ensuite que Descartes réduit le réel à un « donné », et soutient enfin que le cartésianisme est un nihilisme.

1.2.1. De l'épistémologie à l'ontologie

Selon une perspective radicale-orthodoxe déjà évoquée, Pickstock considère qu'un nouveau modèle de vérité est apparu à la fin du Moyen Âge. S'appuyant notamment sur les travaux d'É. Gilson et d'U. Eco, elle écrit qu'« à la suite de Roger Bacon, Scot et Ramon Lull développèrent la notion d'expérience *a priori* d'un objet qui, échappant, par définition, à toute altération, est univoquement commun à toutes choses finies et infinies. »⁵⁸⁰ Nous ne pouvons pas vérifier ici l'influence de ces auteurs sur Descartes. Toutefois, il est indéniable que Descartes fait du sujet le point de départ de la connaissance, et qu'avec lui, selon la formule de Pickstock, « la représentation est désormais antérieure à l'ontologie. »⁵⁸¹ Dès les *Regulae ad directionem ingenii* (*Règles pour la direction de l'esprit*), écrites en 1629 mais restées inachevées, cette épistémologie apparaît. D'après Pickstock, le projet cartésien développé dans les *Regulae* peut se résumer comme suit. Premièrement, la mathématique est la seule science qui maîtrise parfaitement son objet. Deuxièmement, elle fournit le modèle à partir duquel la vérité de toute réalité peut être connue. Troisièmement, ce mode de connaissance, appelé *mathêsis universalis*, doit être appliqué à l'ensemble des sciences⁵⁸². Le propre de l'épistémologie cartésienne réside donc dans l'extension de la méthode arithmétique et géométrique à l'ensemble des sciences⁵⁸³. Mais, pour Pickstock, ce choix ne se comprend pas en dehors d'un changement ontologique. T. Gontier partage les points de vue de J.-L. Marion, J.-F. Courtine ou Pickstock sur cet aspect de la pensée de Descartes. Il écrit que

⁵⁸⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 111 ; *After Writing*, p. 61 : « Following Roger Bacon, Scotus and Ramon Lulle developed the notion of an *a priori* experience of an object which is, by definition, above alteration, and univocally common to the finite and infinite. » L'auteur cite en note, notamment, É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1976 ; Jean Duns Scot : *Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952 et U. ECO, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994.

⁵⁸¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 112 ; *After Writing*, p. 63 : « Representation is now prior to ontology. »

⁵⁸² Cf. T. GONTIER, *Descartes*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 1999, p. 8-9. L'ouvrage est désormais cité T. GONTIER, *Descartes* suivi du numéro de page. Voir aussi : R. DESCARTES, Règle XII, p. 92 : « toute la science humaine consiste uniquement à voir d'une manière distincte comment ces natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses. » ; p. 93 : « les connaissances des choses ne doivent pas être regardées comme plus obscures les unes que les autres, puisqu'elles sont *toutes de même nature* et ne consistent que dans une composition des choses connues par elles-mêmes. » (C'est nous qui soulignons.)

⁵⁸³ Cf. T. GONTIER, *Descartes*, p. 8-9 : « Une seule science a su se rendre véritablement maîtresse de son objet, à savoir la mathématique (arithmétique et géométrique) ; elle a droit à ce titre à la dignité de modèle exemplaire. »

l'originalité profonde de Descartes consiste en ce qu'il définit l'unité des sciences en fonction non de l'ordre ontologique immanent qui unit chaque objet de science aux autres (ordre auquel, comme beaucoup de ses contemporains, il ne croit plus), mais du seul esprit qui les produit : *l'unité n'est plus dans l'objet connu, mais dans le sujet de la connaissance*.⁵⁸⁴

Selon lui, Descartes situe l'unité des sciences – et donc de la connaissance – dans le sujet, ce qui témoigne de ce qu'il s'éloigne du présupposé d'un ordre ontologique immanent. Pour Pickstock, son épistémologie montre qu'il ne croit plus à l'ordre ontologie immanent, et qu'il opère une redéfinition ontologique. S'appuyant sur la Règle II, elle considère que « Descartes délimite le connaissable en décrétant qu'on ne doit s'occuper que de ce qui se manifeste clairement et distinctement, c'est-à-dire "de ces objets dont nos esprits semblent capables d'avoir une connaissance certaine et indubitable". »⁵⁸⁵ De même, dans la Règle IX, Descartes décide de ne connaître que ce qui est certain et « ce qu'il y a de plus simple et de plus facile »⁵⁸⁶. D'après Pickstock, par cette épistémologie, Descartes ouvre la voie à la réduction de l'être au connaissable, c'est-à-dire à un « donné ».

1.2.2. La réduction de l'être à un « donné »

Pour Pickstock, donner à l'ensemble des sciences une unité à partir du sujet qui connaît implique que le réel remplisse certains critères. Par conséquent, elle affirme que Descartes ne permet pas de connaître l'être tel qu'il est, mais qu'il est *ipso facto* transformé. Descartes, écrit-elle, réduit tous les objets « à un continuum de matière homogène et formel de telle manière que toutes les branches du savoir puissent devenir également disponibles. »⁵⁸⁷ L'homogénéisation de la matière dans la nouvelle ontologie cartésienne lui apparaît particulièrement nette. Ainsi, elle affirme que « la redéfinition ontologique de la réalité conçue comme claire et distincte (...) sous-entend la nouvelle conception de la réalité *matérielle* entendue comme *extensio*, soit une quantité homogène divisée en degrés de mouvement et de

⁵⁸⁴ T. GONTIER, *Descartes*, p. 6. C'est nous qui soulignons.

⁵⁸⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 112 ; *After Writing*, p. 63 : « Descartes delimits the knowable by ruling that one should attend only to that which manifests itself clearly and distinctly, that is, "to those objects of which our minds seem capable of having certain and indubitable cognition". »

⁵⁸⁶ R. DESCARTES, Règle IX in *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. et notes par J. SIRVEN, Paris, Vrin, 2003, p. 58. Les extraits des *Règles pour la direction de l'esprit* que nous citons sont tirés de cette édition, avec le numéro de la règle et la page.

⁵⁸⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 113 ; *After Writing*, p. 63 : « Descartes is able to reduce objects to items on a consistent and formal continuum of matter in such a way that all branches of knowledge become equally available ».

causes mécaniques, et totalement appréhendée dans son "donné". »⁵⁸⁸ Si l'épistémologie cartésienne témoigne d'un abandon de l'idée d'un ordre ontologique immanent, pour Pickstock, une redéfinition ontologique s'exprime dans la conception cartésienne de la matière. Elle note, en effet, que Descartes voit dans l'étendue (*extensio*) l'essence même de la matière qui est perçue comme une réalité homogène⁵⁸⁹. Pour lui, les différences matérielles sont réelles dans la mesure où elles peuvent être classées selon des catégories d'ordre et de mesure spatiale, ce que Pickstock interprète comme l'exclusion des particularismes matériels qui ne soient pas d'ordre spatial. Elle juge que la méthode cartésienne se donne pour principe de réduire toute imperfection à une perfection d'ordre et de mesure jusqu'à correspondre à une intuition claire et distincte⁵⁹⁰. Faisant ici référence à la Règle XIII qui pose que « toutes les questions imparfaites peuvent se ramener aux questions parfaites », Pickstock affirme que les différences qualitatives de la matière sont systématiquement réduites à une quantité abstraite⁵⁹¹. Elle en conclut que la méthode épistémologique cartésienne induit une ontologie qui menace l'être dans son intégrité.

Pickstock est consciente que Descartes évoque ici une méthode de connaissance. L'objectif de Descartes est d'apprendre à poser les bonnes questions. Cependant, elle souligne que la question parfaite est celle à laquelle la méthode cartésienne peut répondre, si bien que Descartes juge lui-même des bonnes questions à poser pour connaître l'être⁵⁹². De cette manière, Pickstock estime qu'il limite l'être à ce qu'il peut en connaître, considérant que certaines questions sont imparfaites, parce qu'elles ne correspondent pas à la méthode. Or, pour Pickstock, transformer les questions imparfaites en questions parfaites signifie identiquement exclure de l'être ce que la méthode ne peut pas connaître. D'après elle, l'être se trouve alors réduit au connaissable, et redéfini en une réalité simplement « donnée ».

Le jugement de Pickstock à l'égard de l'épistémologie et de l'ontologie cartésiennes est très négatif. Elle pense qu'en cherchant à connaître les choses uniquement à partir de ce qu'elles ont de clair et de distinct, Descartes réduit *ipso facto* l'être au clair et au distinct, car il suppose

⁵⁸⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 113 ; *After Writing*, p. 63 : « an ontological redefinition of reality as the clear and distinct (...) which undergirds the new construal of *material* reality as *extensio*, an homogeneous quantity divided into degrees of motion and mechanical causes, and grasped fully in its "givenness". »

⁵⁸⁹ Cf., par exemple, R. SPECHT, « Aspects cartésiens de la théorie « suarezienne » » in O. DEPRÉ & D. LORIES, *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve (BEL)-Paris, Peteers, 2000, p. 32.

⁵⁹⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 113 ; *After Writing*, p. 64.

⁵⁹¹ R. DESCARTES, Règle XIII, p. 97. Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 113 ; *After Writing*, p. 63.

⁵⁹² Cf. R. DESCARTES, Règle XIII, p. 97 : « pour que la question soit parfaite, nous voulons qu'elle soit complètement déterminée, de telle sorte qu'on ne cherche rien de plus que ce qui peut se déduire des données. » C'est nous qui soulignons.

que tout ce qui ne relève pas de cette catégorie n'est pas connaissable. Or, selon elle, réduire l'être au clair et au distinct signifie indistinctement réduire l'être à un « donné », c'est-à-dire à une réalité immanente privée de toute relation à la transcendance. L'être étant ainsi subordonné à la mesure du sujet connaissant, Pickstock en conclut que l'objectivité du premier est implicitement suspendue au second⁵⁹³. L'être n'étant plus dépendant d'une source transcendante, mais du sujet qui est une source immanente, il est réduit à un « donné ». Pour Pickstock, Descartes est condamné à cette réduction en raison de la séparation entre la théologie et l'ontologie dans laquelle il demeure. Elle écrit que « Descartes consomme un mouvement qui sépare l'être de sa source donatrice en considérant l'Être non pas comme le don divin d'une participation à la plénitude d'une réalité infinie, mais comme le *donné* simple et inerte d'une "notion" d'existence dépourvue de contenu et univoquement commune au fini et à l'infini. »⁵⁹⁴ On retrouve certes ici une affirmation classique de *Radical Orthodoxy* selon laquelle la modernité s'explique par la séparation de l'ontologie et de la théologie, c'est-à-dire par la perte de la participation, mais Pickstock dénonce surtout l'immanentisme cartésien⁵⁹⁵. Elle souligne que l'épistémologie de Descartes requiert la clarté et la netteté et donc qu'elle exclut de l'être « le temps et la pluralité qui menacent son identité personnelle. »⁵⁹⁶ Pour Pickstock, elle réduit le réel à un « donné », clos sur lui-même et pleinement présent. Considérant les conséquences extrêmes de cette épistémologie qui redéfinit l'ontologie, elle en déduit que les fondements d'une pensée nihiliste apparaissent.

1.2.3. Le nihilisme cartésien

Pour Pickstock, Descartes fait primer l'épistémologie sur l'ordre ontologique immanent, et elle juge sévèrement ce choix. « Tout en admettant, écrit-elle, (...) que l'ordre dans lequel on apprend à connaître la réalité est différent de celui dans lequel elle existe, Descartes, pour qui

⁵⁹³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 114 ; *After Writing*, p. 64. Nous modifions la traduction française.

⁵⁹⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 114 ; *After Writing*, p. 64 : « Descartes consummates a movement which separates being from its donating source by taking Being to be, first of all, not the divine *gift* of a participation in a plenitude of infinite actuality, but rather the mere inert *given* of a contentless "notion" of existence univocally common to the finite and the infinite. »

⁵⁹⁵ Cf. C. PICKSTOCK, « L'orthodoxie est-elle radicale ? » in A. PABST & O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, p. 23 : « D'après cette notion [*ie* la participation], toute chose, parce que créée par Dieu, porte des traces de la réalité divine. (...) Cette conception, selon laquelle le plan matériel renvoie à un degré d'être spirituel qui le transcende et le fonde en même temps, loin de rabaisser la matière l'exhausse et l'élève au contraire. » Voir aussi : J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy : A New Theology*, p. 3.

⁵⁹⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 114 ; *After Writing*, p. 64 : « secure from time and multiplicity which threaten self-identity. »

l'ordre de la connaissance est plus fondamental que l'ordre ontique, ne s'intéresse au fond qu'à la réalité épistémologique antérieure et idéale. »⁵⁹⁷ D'après elle, le renversement épistémologique de Descartes signifie une préférence pour la réalité idéale pensée au détriment de la réalité concrète, et elle explique cette préférence à partir de l'exaltation de la méthode par intuition, étant entendu que la déduction s'avère réductible à l'intuition⁵⁹⁸. Pour Descartes, une connaissance certaine de choses non-évidentes est possible « pourvu seulement qu'on les déduise de principes vrais et connus, au moyen d'un mouvement continu et sans aucune interruption de la pensée qui voit nettement par intuition chaque chose en particulier. »⁵⁹⁹ L'intuition cartésienne permet de connaître ce qui n'est pas évident en soi, mais à la condition d'obéir à la *mathêsis universalis* qui est un jaillissement intuitif de l'esprit. Or, pour Pickstock, la *mathêsis universalis* n'est pas réelle, mais idéale car elle est produite par l'esprit. Par conséquent, dans le système de Descartes, « le "donné" n'excède plus ce qui peut être connu au moyen de la méthode »⁶⁰⁰. Au final, pense Pickstock, dans son principe, le « donné » repose sur la virtualité produite par l'esprit : la *mathêsis* cartésienne n'appréhende qu'un espace de virtualité.

En présence de ce jugement, une objection suggérée par la démonstration de Pickstock se fait jour. Accuser Descartes de n'appréhender qu'un espace de virtualité n'est-il pas contredit par la considération qu'il porte à l'*extensio* dans son appréhension du réel ? Cette considération ne devrait-elle pas favoriser la prise en compte de la corporéité des choses et protéger Descartes d'une accusation d'idéalisme nihiliste ? Pour Pickstock, la question se pose, car « le "donné", écrit-elle, est (...) d'une certaine manière suprêmement corporel, puisque composé de matière réduite à une *extensio* concrète »⁶⁰¹. Toutefois, elle ajoute que la méthode cartésienne mène à la disparition de la corporéité puisque la *mathêsis* est jaillissement de l'esprit. Elle trouve dans le traitement du point par Descartes le signe évident de la disparition de la corporéité dans sa

⁵⁹⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 116 ; *After Writing*, p. 65 : « So although he concedes (...) that the order in which one comes to know reality differs from the order in which it exists, Descartes is concerned only with the former ideal epistemological reality, and also projects the order of knowing as a more fundamental order of being. »

⁵⁹⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 115 ; *After Writing*, p. 65. Voir aussi : T. GONTIER, *Descartes*, p. 10 : « L'autre procédure est celle de la déduction (I, 88-90), qui, à bien y regarder, est aussi une intuition, mais l'intuition d'une connexion entre deux vérités. » (Référence est faite à la Règle I dans l'édition suivante : R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. ALQUIÉ, Paris, Garnier, 1963-1973, rééd. 1987-1988, 3 vol.).

⁵⁹⁹ R. DESCARTES, Règle III, p. 16. Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 115 ; *After Writing*, p. 65.

⁶⁰⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 116 ; *After Writing*, p. 65 : « The given is no longer in excess of what can be known by means of method ».

⁶⁰¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 116 ; *After Writing*, p. 65 : « Thus, the "given" is, in one sens, supremely corporeal, consisting in matter reduced to concrete *extensio* ».

redéfinition ontologique⁶⁰². Dans ce traitement, Descartes refuse l'*aporia* platonicienne relative au point alors qu'elle permet d'honorer la corporéité. Platon pense en effet que le point est une réalité idéale (au sens platonicien des Idées) – car il est au-delà de l'*extensio* –, et qu'il cesse de devenir un point lorsqu'il se matérialise⁶⁰³. Descartes affirme en revanche que le point ne peut pas être une réalité idéale (au sens platonicien), mais qu'il est entièrement matériel comme toutes les réalités géométriques⁶⁰⁴. Pour Pickstock, en réfléchissant ainsi, Descartes préfère « immanentiser » (*immanentize*) la réalité géométrique au lieu de conserver le paradoxe platonicien par lequel est exprimée sa dimension spirituelle. En somme, il considère que le point est uniquement une réalité matérielle, et son traitement du point illustre le fait que, de manière générale, il évacue toute présence de l'infini dans le fini. Réduisant le point à une réalité purement géométrique, il fait disparaître le rapport participé du fini à l'infini. De la même manière, en réservant l'infini à Dieu, il exclut l'infini du fini.

Pour Pickstock, Descartes « supprime l'*aporia* de la présence de l'infini dans le fini, préférant qualifier d'"indéfinies" l'étendue spatiale et sa division microscopique. »⁶⁰⁵ Pour bien comprendre cette affirmation, rappelons que Descartes réserve le terme d'« infini » à Dieu et l'exclut radicalement du monde créé⁶⁰⁶. Au sein de ce dernier, il emploie éventuellement le terme d'« indéfini », considérant que les étendues micro- ou macroscopiques ont nécessairement des limites, même si celles-ci nous sont inconnues. Toutefois, pour Pickstock, cette distinction cartésienne entre l'infini et l'indéfini « est une dérobade »⁶⁰⁷. Elle estime qu'il n'est pas possible d'exclure l'infini du monde créé, car il est inclus en lui. De ce fait, elle s'interroge sur l'ordre auquel appartiennent les limites que les étendues créées comportent nécessairement. Pour elle, elles ne peuvent être que d'ordre spatial puisque, selon l'ontologie cartésienne, une étendue est toujours limitée. Pickstock remarque donc qu'une étendue ne peut être limitée que par une autre étendue de sorte que la question de la présence de l'infini dans le fini n'est pas résolue par cette distinction entre l'infini et l'indéfini⁶⁰⁸. Cependant, il existe une

⁶⁰² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 116-117 ; *After Writing*, p. 66.

⁶⁰³ Au soutien de cette affirmation, citons la présentation du point comme indivisible chez Platon par Aristote (cf. *Métaphysique*, 992 a).

⁶⁰⁴ Cf. R. DESCARTES, Règle XIV, p. 116 : « (...) si nous traitons du point, ce sera en laissant de côté toute le reste, sauf qu'il est un être. »

⁶⁰⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 117 ; *After Writing*, p. 66 : « Descartes (...) suppresses the *aporia* of the presence of the infinite in the finite, arguing that the extension of space and its microscopic division should rather be described as "indefinite". »

⁶⁰⁶ Cf. R. DESCARTES, « Premières Réponses » in *Œuvres de Descartes*, publiées par C. ADAM & P. TANNERY, vol. IX, Paris, Vrin, 1996, p. 88-89 : « Il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini. »

⁶⁰⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 117 ; *After Writing*, p. 66 : « This is to prevaricate ».

⁶⁰⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 117 ; *After Writing*, p. 66.

autre interprétation de la position de Descartes qui consisterait à admettre un « interminable » propre au monde créé et distinct de l'« infini » divin qui serait simple. Mais Pickstock affirme que cette voie n'est pas davantage satisfaisante, car elle supposerait qu'il puisse y avoir des distinctions dans l'infini et, notamment, celle entre l'infini simple et l'infini susceptible d'être divisé⁶⁰⁹. Or, dans cette voie, réapparaît la raison pour laquelle Descartes réserve le terme d'« infini » à Dieu, à savoir l'idée que l'infini ne peut être divisé, qu'il est simple et qu'il appartient à Dieu alors que l'infini susceptible d'être divisé est pour le monde créé. En définitive, pour Pickstock, la question demeure : dans le système cartésien quid de la présence de l'infini dans le fini ou du spirituel dans le matériel ? Elle estime que Descartes l'évince totalement, car sa méthode distinguant l'« infini » réservé à Dieu de l'« indéfini » réservé au monde aboutit nécessairement à cette éviction⁶¹⁰.

Lors d'une troisième et dernière étape de son raisonnement, Pickstock établit enfin le caractère nihiliste du « donné » cartésien. Elle déduit ce nihilisme du choix de Descartes de supprimer l'infinité dans l'étendue finie. Selon elle, « immanentiser ainsi la matière équivaut à l'annuler. »⁶¹¹ Ce jugement est paradoxal, car Descartes insiste sur la corporéité des choses en vertu d'une méthode faisant la part belle à l'*extensio*, mais Pickstock pense que cette insistance sur l'*extensio* le conduit à ne plus connaître cette corporéité. Elle affirme que la réalité matérielle et corporelle n'est pas seulement immanente et que, pour connaître les réalités corporelles, Descartes applique les lois abstraites de la *mathêsis universalis* qui écartent toute présence de l'infini dans le fini. Il s'interdit, par conséquent, de connaître ces réalités dans leur singularité, là où l'infini se manifeste. Pour Pickstock, il réduit ainsi le réel à un idéal invariable spatial, et il finit par ne conférer une consistance ontologique qu'au *nihil*. De l'avis de Pickstock, un nihilisme est sous-jacent au cartésianisme, et se manifeste dans le célèbre *cogito ergo sum*.

Le raisonnement de Descartes le conduisant du doute méthodique à la certitude de son existence est bien connu. Pickstock en propose une interprétation originale en soulignant les implications ontologiques⁶¹². L'étendue du doute méthodique constitue le point de départ de son analyse. Elle remarque en effet que celui-ci concerne même le contenu des pensées, et elle en conclut que toutes les pensées sont sujettes au doute, à l'exception du fait de penser. « Rien

⁶⁰⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 117 ; *After Writing*, p. 66.

⁶¹⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 118 ; *After Writing*, p. 66.

⁶¹¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 118 ; *After Writing*, p. 67 : « This act of immanentizing matter is tantamount to its erasure. »

⁶¹² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 118-119 ; *After Writing*, p. 67.

de ce qu'on pense, écrit-elle, ne sera jamais tout à fait conforme au critère de l'absolument donné, puisque seul ce qui est absolument saisissable par une intuition ne peut être sujet au doute. »⁶¹³ Selon elle, Descartes accorde la certitude et le degré supérieur d'être à ce qui n'a pas d'étendue corporelle, mais est pure activité de pensée. Autrement dit, la certitude obtenue par le raisonnement cartésien se situe dans l'*acte* de penser. « Je pense, donc je suis », explique Descartes, considérant ainsi que ce qui importe est de penser, et non de penser quelque chose. Or, pour Pickstock, cette position conduit au nihilisme. « La structure du *Cogito*, écrit-t-elle, signifie par conséquent que le don du donné s'évapore. »⁶¹⁴ Elle pense en effet qu'aucune réalité matérielle n'est « absolument saisissable par une intuition » de sorte qu'elle ne peut être sujette au doute. Pour Pickstock, rien de ce qui caractérise les objets, à savoir leur corporéité, leur venue dans le temps, leur caractère multiple et difficile ou leurs particularismes, ne répond aux critères cartésiens de la connaissance et de l'être. Elle en déduit que leur existence n'est pas sûre dans le projet cartésien, à l'inverse du *nihil* qui est sûr, car il remplit ces critères. Selon Descartes, c'est l'activité de penser qui assure le sujet de son existence, et non le contenu de cette activité. D'après Pickstock, cela implique que le *nihil* est la seule réalité « absolument saisissable par une intuition »⁶¹⁵. En conséquence, ajoute-t-elle, le sujet cartésien lui-même est une forme vide et une simple capacité de penser, et non pas une personne concrète, marquée par ses particularismes singuliers. À l'image de la cité cartésienne idéale, juge Pickstock, il n'est qu'« une formalité pure qui n'a rien à voir avec ce qui lui est extérieur. »⁶¹⁶ À ses yeux, au nihilisme cartésien correspond donc un sujet purement formel. Nous approfondissons cet aspect de la démonstration pickstockienne lorsque nous traitons du sujet cartésien⁶¹⁷.

Après avoir mis en lumière les linéaments de la cité idéale pour Descartes, Pickstock démontre que son épistémologie et son ontologie en découlent. Comme d'autres philosophes, elle constate d'abord que Descartes renverse le schéma épistémologique traditionnel. Dans son projet, tout objet est désormais compris à partir de la *mathêsis* élaborée par le sujet. Elle insiste ensuite sur les conséquences ontologiques de ce changement épistémologique, affirmant que l'ontologie développée par Descartes réduit toute chose à un « continuum de matière

⁶¹³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 118 ; *After Writing*, p. 67 : « nothing one thinks will ever quite meet the criterion of the absolutely given, since only what is absolutely available to an intuition cannot be subject to doubt. »

⁶¹⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 118-119 ; *After Writing*, p. 67 : « So, the structure of the *Cogito* means that the givenness of the given evaporates. »

⁶¹⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 118 ; *After Writing*, p. 67 : « nothing one thinks will ever quite meet the criterion of the absolutely given, since only what is absolutely available to an intuition cannot be subject to doubt. »

⁶¹⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 119 ; *After Writing*, p. 67 : « a pure formality which has nothing to do with what lies outside ».

⁶¹⁷ Cf. *infra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, 1.4 Le sujet immanentisé de Descartes.

homogène ». Elle considère qu'il participe au processus de spatialisation caractéristique de la modernité puisqu'avec lui les objets matériels sont essentiellement perçus comme des étendues (*extensio*) desquelles l'infini est exclu, et que le réel est ainsi réduit à un « donné ». Selon elle, dans ce processus d'« immanentisation », la dimension corporelle des objets n'est paradoxalement pas honorée. Séparée de l'infini, chez Descartes, la matière n'est pas comprise dans la singularité de chaque étant, si bien qu'elle est homogénéisée selon les critères de la *mathêsis*. Pour Pickstock, l'ontologie cartésienne est donc finalement nihiliste. Descartes promeut dans son épistémologie le simple et l'uniforme au détriment du multiple et du différent ; il fonde ainsi une ontologie dans laquelle ce qui est parfaitement connaissable – et donc le plus sûr dans son existence – est le néant. Enfin, Pickstock montre que, dans le *cogito ergo sum*, le nihilisme de Descartes transparaît déjà. Elle estime que, dans le doute méthodique cartésien, la plénitude d'être est accordée au sujet pensant au détriment des objets, y compris l'objet des pensées ce qui induit un nihilisme. Comme nous le voyons plus loin en détail, il en résulte que le sujet cartésien n'est pas un être corporel concret : au nihilisme correspond le sujet formel. Y correspondent également une transformation radicale du langage et de la connaissance.

1.3. Spatialisation du langage et de la connaissance

Dans son interprétation de Descartes, Pickstock considère qu'il réduit le réel à un « donné ». Elle en déduit que la méthode cartésienne a transformé l'objet qui est désormais « contradictoire dans la mesure où il fait expressément partie de l'*extensio* physique, bien que sa matérialité soit considérée comme réductible à une idéalité immanentisée équivalente au *nihil*. »⁶¹⁸ En d'autres termes, elle affirme que l'objet cartésien est réduit à son étendue, qu'il est idéalisé et devient paradoxalement équivalent au néant. Or, elle ajoute que cette "objectivation" du réel est identiquement une spatialisation du langage et de la connaissance⁶¹⁹. Selon elle, désormais les objets « acquièrent la valeur symbolique de la corporéité en tant qu'incarnation de la vérité dans une image physique » ; au lieu d'être connus dans leur

⁶¹⁸C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 119 ; *After Writing*, p. 67 : « the Cartesian object is contradictory insofar as it is purportedly part of physical *extensio* and yet its materiality is seen to be reducible to immanentized reality, equivalent to the *nihil*. » Nous corrigeons le texte français.

⁶¹⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 119-123 ; *After Writing*, p. 67-70.

corporéité singulière, ils sont réduits à des réalisations concrètes de la vérité idéale⁶²⁰. Pickstock affirme donc qu'ils sont seulement des signes qui illustrent la vérité de la *mathēsis*, servant à rendre présent à l'esprit humain la vérité idéale et désincarnée. Au soutien de cette interprétation, Pickstock note que Descartes préfère la certitude de la *mathēsis* idéale au « caractère référentiel de l'expérience », ce qui transparait dans la Règle II puisque Descartes y affirme que l'arithmétique et la géométrie « sont les seules à porter sur un objet si pur et si simple qu'elles n'ont absolument aucune supposition que l'expérience puisse rendre douteuse. »⁶²¹ Pickstock en conclut que les objets sont réduits par la science cartésienne à des signes idéaux, si bien que, du système cartésien, surgit une vision du monde reposant sur une convention humaine. « Tels des signes idéaux, écrit-elle, [les objets cartésiens] sont inaltérables et arbitrairement et préalablement reliés par un système conventionnel d'ordre et de hiérarchie, de manière à instituer une rupture avec l'ordre naturel. »⁶²² En d'autres termes, elle juge que le projet de Descartes ne vise pas à demeurer en relation avec l'ordre naturel, mais à comprendre les objets en vertu de règles inaltérables, arbitraires et conventionnelles. Les règles de Descartes sont, selon elle, inaltérables au sens où le sujet atteint une certitude subjective qui ne peut être remise en cause, et arbitrairement et conventionnellement reliées entre elles dans la mesure où elles sont des élaborations des sujets, et non la réalité de l'ordre naturel. En somme, les objets sont perçus comme des signes idéaux et interchangeables, et il en résulte d'après Pickstock « un nouveau *cosmos* théoriquement manipulable »⁶²³. À l'image du caractère échangeable de la presse à imprimer, le langage de Descartes est spatialisé, prenant modèle sur l'écrit⁶²⁴. Pour Pickstock, Descartes est donc un sophiste.

Pickstock explique d'abord que, dans la *mathēsis universalis*, la certitude produite par le sujet est préférée à l'incertitude provenant de l'objet. D'après elle, cela implique une diminution du jeu de la ressemblance et de la différence, car la méthode met de côté ce qui ne correspond pas aux principes de déduction. Elle estime ainsi que la méthode produit un « nouveau *cosmos* théoriquement manipulable ». Dans ce nouveau monde, un objet peut être

⁶²⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 119 ; *After Writing*, p. 67 : « acquire the symbolic value of corporeality as the incarnation of truth in a physical image. »

⁶²¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 120 ; *After Writing*, p. 68 : « the universal *mathēsis* comprises isomorphic signs devoid of content, whose self-referential character of certitude replaces the referential character of experience, as expressed by the former principles of resemblance and difference. » ; R. DESCARTES, Règle II, p. 9.

⁶²² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 119 ; *After Writing*, p. 67 : « As ideal signs, Cartesian objects are above alteration, and are arbitrarily related in advance by a conventional system of order and hierarchy, in such a way that they instantiate a break with the natural order. » Catherine Pickstock suggère probablement que le structuralisme saussurien plonge ses racines dans la science cartésienne.

⁶²³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 119 ; *After Writing*, p. 67 : « a new manipulable *cosmos* on a theoretical plane. »

⁶²⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 119-120 ; *After Writing*, p. 68.

remplacé par un autre dans la mesure où il respecte les mêmes principes. De même, le signe langagier y est purement instrumental, étant séparé de la vérité qu'il désigne. La méthode cartésienne conduit donc, selon Pickstock, à une nouvelle sophistique. Platon reproche aux sophistes de supprimer la transcendance, particulièrement dans leur rhétorique et, d'après Pickstock, Descartes fait de même. Pickstock reconnaît qu'il paraît parfois socratique, mais elle assure que sa sophistique se manifeste dans le rapport qu'il entretient avec les métiers artisanaux⁶²⁵. Elle remarque qu'il leur emprunte des principes de méthode, entretenant avec eux un rapport strictement immanent⁶²⁶. Selon elle, le rapprochement qu'il opère entre ces métiers et sa méthode témoigne de ce qu'il les considère seulement comme des arts et des techniques, et qu'il les sépare de toute transcendance. Ce rapprochement indique la proximité de Descartes avec les sophistes, sa méthode étant « sophistique en raison de sa perspective entièrement internalisée, formalisée et immanente. »⁶²⁷ De ce fait, pour Pickstock, sa philosophie est extralinguistique. Le choix de l'algèbre comme modèle pour la *mathêsis* qu'il opère en témoigne, et participe à la spatialisation du langage⁶²⁸. Il exprime ce choix dans la Règle IV qui affirme

qu'il doit y avoir une science générale qui explique *tout ce qu'on peut chercher concernant l'ordre et la mesure, sans les appliquer à une matière spéciale* : cette science se désigne, non par le nom emprunté, mais par le nom déjà ancien et reçu par l'usage de Mathématique universelle, parce qu'elle renferme tout ce qui a fait donner à d'autres sciences l'appellation de parties des Mathématiques.⁶²⁹

Pour Descartes, à l'instar de l'algèbre, la *mathêsis universalis* est ce qui domine toutes les sciences et n'appartient à aucune. Elle se situe notamment au-delà de tout langage, et en fixe l'ordre et la mesure. Elle produit ainsi la spatialisation du langage, en supprimant les différences et les ressemblances spécifiques à chaque science. Cette spatialisation du langage se manifeste également ailleurs dans la méthode.

⁶²⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 120 ; *After Writing*, p. 68. Catherine Pickstock fait référence aux Règles X et VII. Dans la première, Descartes critique directement les sophistes (cf. R. DESCARTES, Règle X, p. 64). À la Règle XII, Descartes évoque également le célèbre philosophe grec : « si Socrate dit qu'il doute de tout, il s'ensuit au moins qu'il comprend qu'il doute ; de même, qu'il sait qu'il peut y avoir quelque chose de vrai ou de faux, etc., car ces conséquences sont liées nécessairement à la nature du doute. » (R. DESCARTES, Règle XII, p. 85)

⁶²⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 120 ; *After Writing*, p. 68. Catherine Pickstock fait notamment référence à la Règle VIII. Descartes y assimile sa méthode « aux arts mécaniques qui n'ont pas besoin du secours des autres, mais fournissent eux-mêmes le moyen de fabriquer leurs propres instruments. » (R. DESCARTES, Règle VIII, p. 51-52)

⁶²⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 120 ; *After Writing*, p. 68 : his method « is in the end sophistic because of its wholly internalized, formalized, and immanent perspective. »

⁶²⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 120-121 ; *After Writing*, p. 68.

⁶²⁹ R. DESCARTES, Règle IV, p. 27. C'est nous qui soulignons.

Pickstock constate aussi que la méthode de Descartes incite le langage à être rapide et concis. Il vante par exemple dans les *Regulae* la rapidité de sa méthode⁶³⁰. Il explique en outre que sa méthode requiert la réduction maximale de la durée du raisonnement, à cause du processus de déduction. La Règle VII décrit ce processus :

C'est pourquoi je (...) parcourrai [les rapports de grandeurs] un certain nombre de fois par une sorte de mouvement continu de l'imagination qui voit d'un seul coup chaque objet en particulier en même temps qu'elle passe aux autres, jusqu'à ce que j'aie appris à passer du premier rapport au dernier assez rapidement pour que, sans laisser presque aucun rôle à la mémoire, il me semble voir le tout à la fois par intuition.⁶³¹

Ces lignes témoignent de ce que le processus cartésien de connaissance de la vérité exige un mouvement continu et ininterrompu afin de se protéger de la menace du temps. Pickstock en déduit que Descartes propose la connaissance sans le temps, car il vise prioritairement la connaissance instantanée. Cela découle de la *mathêsis* qui doit permettre la description du réel selon des lois immuables, abstraites du temps. Descartes, écrit Pickstock, choisit de ne laisser « presque aucun rôle à la mémoire »⁶³². Son objectif est de connaître le réel dans l'immédiateté, si bien que sa méthode épistémologique supprime *de facto* la temporalité du réel. D'après Pickstock, « la combinaison accélérée du premier et du dernier chaînon d'une série déductive équivaut à une liquidation de l'espace visuel afin d'obtenir une intellection pure et claire. »⁶³³ La spatialisation du langage et de la connaissance est encore manifeste.

Pickstock démontre enfin que le processus de spatialisation initié par le cartésianisme s'exprime dans l'intériorisation de la connaissance. Pour Descartes, connaître est posséder en son esprit de manière instantanée des signes ou des figures idéalisées à partir des choses concrètes. Or, selon Pickstock, ce projet implique l'intériorisation de la connaissance et le refus de l'ouverture de la transcendance. Dans une comparaison audacieuse, elle affirme que « l'aplatissement "intériorisé" de ce nouveau type d'intellection offre ainsi une version rendue immanente de la vision angélique qui unifie diverses perspectives dans un seul regard "omniscient". »⁶³⁴ À ses yeux, la connaissance cartésienne est une tentative d'embrasser tout le

⁶³⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 121 ; *After Writing*, p. 68 ; R. DESCARTES, Règle X, p. 64 : « Par ce moyen, en effet, c'est peu à peu et dans un temps plus court que n'aurions jamais osé l'espérer, que nous aussi nous aurons conscience de pouvoir avec une égale facilité déduire de principes évidents plusieurs propositions qui paraissent très difficiles et compliquées. »

⁶³¹ R. DESCARTES, Règle VII, p. 40.

⁶³² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 121 ; *After Writing*, p. 68.

⁶³³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 121 ; *After Writing*, p. 69 : « the accelerated conflation of the first and last links in a deductive series approximates an emptying of visual space in order to obtain true intellection. »

⁶³⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 121 ; *After Writing*, p. 69 : « The interiorized "flatening-out" of this new intellection thus offers an immanentized version of the angelic vision for which diverse perspectives are unified into a single omniscient gaze. » L'auteur fait ici référence à D. JUDOVITZ, *Subjectivity and Representation in Descartes : The Origins of Modernity*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1988, p. 71-72.

réel dans un seul regard spatialisé, produisant une connaissance intériorisée qui parodie la vision angélique. La méthode de connaissance cartésienne nie ainsi la corporéité humaine, et le temps et les particularismes du sujet connaissant ou de l'objet connu. C'est pourquoi, Pickstock argue que Descartes représente l'intériorisation métaphysique occidentale dénoncée par Derrida. Dans *De la grammatologie*, ce dernier associe le phonocentrisme et la métaphysique de la présence, et situe le *Cogito* cartésien dans cette dérive :

On pressent donc déjà que le phonocentrisme se confond avec la détermination historique du sens de l'être en général comme *présence*, avec toutes les sous-déterminations qui dépendent de cette forme générale et qui organisent en elle leur système et leur enchaînement historique (présence de la chose au regard comme *eidos*, présence comme substance/essence/existence (*ousia*), présence temporelle comme pointe (*stigmè*) du maintenant ou de l'instant (*nun*), présence à soi du *Cogito*, conscience, subjectivité, co-présence de l'autre et de soi, intersubjectivité comme phénomène intentionnel de l'ego, etc.⁶³⁵

Pour Derrida, le célèbre « je pense, donc je suis » participe au phonocentrisme et à la métaphysique de la présence, car il suppose une parfaite présence à soi. Descartes exalterait donc l'oralité en demeurant dans l'illusion de la présence à soi, mais Pickstock nuance cette interprétation faite par Derrida. En effet, elle associe Descartes à l'écriture, et non à l'oralité. Elle reconnaît certes que Descartes n'exalte pas la trace écrite à la manière de Derrida puisqu'il la soumet au sens, mais elle précise que le modèle cartésien est formel et stable, empruntant aux caractéristiques de l'écrit⁶³⁶. D'une part, écrit-elle, Descartes « aime comparer la connaissance à l'architecture et à l'urbanisme ». D'autre part, il voit dans les métiers de brodeur et de tisserand des images de l'intellection idéale d'une manière toute derridienne⁶³⁷. L'ordre qui règne dans ces métiers justifie son intérêt pour ceux-ci⁶³⁸. Là encore, concède Pickstock, Descartes peut sembler loin de Derrida qui se méfie d'un ordre logocentrique. Toutefois, elle pense qu'en réalité, les deux philosophes français se rejoignent fondamentalement dans leur vision du langage et de la connaissance. L'un comme l'autre, en effet, envisagent le langage et la connaissance comme un enchevêtrement immanent de réalités objectivées. Tout en restant attaché à l'ordre, Descartes promeut implicitement le signe instantané et immanent. Derrida,

⁶³⁵ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 23 cité in C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 122 ; *After Writing*, p. 69.

⁶³⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 122-123 ; *After Writing*, p. 70 ; R. DESCARTES, Règle X, p. 63.

⁶³⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 123 ; *After Writing*, p. 70 : « as well as the examples of knowledge as compared with architecture, building, and city-planning, he exalts the morphological arts of weaving, carpet-making, and embroidery as pictorial and structural analogies of ideal and interior collection. »

⁶³⁸ Cf. R. DESCARTES, Règle X, p. 62 : « il faut examiner auparavant tous les arts les moins importants et les plus simples, principalement ceux où l'ordre règne davantage : par exemple, ceux des artisans qui tissent des toiles et des tapisseries, ceux des femmes qui brodent à l'aiguille ou entremêlent les fils d'un tissu aux nuances infiniment variées ; de même tous les jeux numériques et tout ce qui se rapporte à l'Arithmétique, et les exercices semblables. »

comme nous l'avons vu, exalte la trace immanente, séparée de tout sujet humain vivant. Ainsi, Descartes pose les linéaments de la spatialisation moderne à laquelle la déconstruction derridienne n'échappe pas. En définitive, écrit Pickstock, le goût de Descartes « pour l'ordre et la proportion, ainsi que pour une cognition totalisante et pointilliste, implique une préférence pour le pictogramme spatial plutôt que pour la sérialité de l'écriture alphabétique. »⁶³⁹ Autrement dit, au lieu de concevoir le langage comme un enchaînement temporel des lettres de l'alphabet, Descartes le conçoit comme un signe fixe et abstrait, à la manière du hiéroglyphe égyptien. Pour Pickstock, modernité et postmodernité restent donc unies dans une même vision spatialisée du langage.

Selon la démonstration de Pickstock, l'épistémologie et l'ontologie cartésiennes conduisent à l'appréhension du réel comme un pur « donné ». Il en résulte des conséquences à l'égard du langage et de la connaissance. La *mathêsis* à laquelle Descartes soumet le réel mène à la réduction des objets à des signes idéaux relativement interchangeables. Au langage, qui consiste en l'utilisation de signes, Descartes emprunte donc le modèle des caractères de la presse à imprimer. Il envisage le *cosmos* comme offert au sujet tel un outil dans la construction de son ordre formel. Descartes se révèle ainsi sophistique en séparant le langage de toute transcendance, si bien que Pickstock affirme qu'il entreprend de supprimer autant que possible le temps dans le processus de la connaissance. Ce rejet de la temporalité illustre la spatialisation cartésienne puisqu'il en résulte que le langage entretient une illusion d'éternité spatiale. Descartes vise l'intellection claire et pure, instantanée et parfaitement intérieure, et il offre ainsi, selon Pickstock, « une version rendue immanente de la vision angélique »⁶⁴⁰. De l'avis de Pickstock, sa parenté avec Derrida se dévoile alors. Sans être derridien avant l'heure, il construit une théorie du langage et de la connaissance reposant sur la formalité de l'écrit. De ce fait, pour Pickstock, Descartes et Derrida se rejoignent finalement dans une vision du langage et de la connaissance dans laquelle ils sont conçus comme un enchevêtrement immanent de réalités objectivées. À cette vision immanente du langage et de la connaissance correspond alors inmanquablement une conception du sujet comme une réalité spatiale et écrite.

⁶³⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 123 ; *After Writing*, p. 70 : « His interest in order and proportion, as well as totalizing and punctiliar cognition, imply a preference for the spatial pictogram rather than the seriality of alphabetic writing. » L'auteur renvoie de nouveau à la description de la cité idéale dans le *Discours* (Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 17).

⁶⁴⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 121 ; *After Writing*, p. 69 : « an immanentized version of the angelic vision ».

1.4. Le sujet immanentisé de Descartes

En concluant son étude sur la spatialisation cartésienne, Pickstock tire les conséquences de son interprétation de la méthode pour une conception du sujet. À cette fin, elle expose d'abord le rapport entretenu par le cartésianisme avec l'objet. En raison de l'épistémologie et de l'ontologie élaborées par Descartes, elle considère que l'existence de l'objet « n'excède pas les limites à l'intérieur desquelles le sujet peut le connaître. »⁶⁴¹ D'après elle, dans le projet cartésien, l'objet est menacé par le néant puisque son existence dépend du sujet alors qu'en retour, le sujet lui-même est menacé. Pickstock souhaite donc montrer « comment le sujet cartésien considère comme nécessaire de s'assurer contre le vide, où le donné est perpétuellement menacé par le doute, en substituant la méthode à la mémoire, se détachant lui-même de tout ce qui est matériel, y compris le temps, le lieu et les particularismes »⁶⁴².

Nous avons noté que la mémoire des peuples n'est pas une source de connaissance pour Descartes⁶⁴³. En revanche, sa position au sujet de la mémoire comme faculté de l'intelligence est plus nuancée, Pickstock soulignant qu'il y voit « l'une des perfections de l'esprit humain »⁶⁴⁴. Il ne l'exclut donc pas du processus de connaissance, et considère même qu'elle est y nécessaire, comme la Règle XII en témoigne selon Pickstock. Descartes y écrit notamment que :

Dans la connaissance il n'y a que deux points à considérer, savoir : nous qui connaissons et les objets qui sont à connaître. En nous, il y a seulement quatre facultés qui peuvent servir à cet usage : ce sont l'entendement, l'imagination, les sens et la *mémoire*. Seul, certes, l'entendement est capable de percevoir la vérité, toutefois il doit être aidé par l'imagination, les sens et la mémoire, pour ne rien négliger par hasard de ce qui s'offre à notre industrie.⁶⁴⁵

Malgré ces propos laissant une place à la mémoire, Pickstock estime que Descartes l'évacue du chemin de la connaissance. Elle juge qu'on doit déduire de ces lignes que la mémoire n'est pas « capable de percevoir la vérité », puisque cela appartient à l'entendement

⁶⁴¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 123 ; *After Writing*, p. 70 : « The logical outcome of an immanentist ontology where epistemology is paramount is, as we have seen, the reduction of being to the "object" whose existence does not exceed the extent to which it is known by the subject. »

⁶⁴² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 123 ; *After Writing*, p. 70 : « I will show how the Cartesian subject finds it necessary to offer a gesture of security against the void, where the given is perpetually threaten by doubt, by substituting method for memory, estranging itself from all that is material, including time, place, and particularity ».

⁶⁴³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 106 ; *After Writing*, p. 59 et notre développement sur la cité cartésienne.

⁶⁴⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 124 ; *After Writing*, p. 70 : « one of the perfections of the human mind ».

⁶⁴⁵ R. DESCARTES, Règle XII, p. 71-72. C'est nous qui soulignons. Catherine Pickstock note également ici que Descartes reconnaît avoir une mémoire peu importante (cf. Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 124 ; *After Writing*, p. 70 ; R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 10).

seul, ce dont le choix cartésien en faveur de la connaissance par intuition témoigne. C'est pourquoi « l'énumération de Descartes, écrit Pickstock, tend moins à *conserver* la mémoire qu'à l'*abolir* purement et simplement en la réduisant à l'intuition. »⁶⁴⁶ En définissant la connaissance comme un ordonnancement dans l'espace, Descartes refuse à la mémoire le pouvoir de connaître, abandonnant un système dans lequel la mémoire lie la connaissance, la tradition et la transcendance, à la manière de celui de Platon ou de saint Augustin. Pour Pickstock, dans ce système, il n'y a pas de connaissance sans remémoration. « L'esprit, note-t-elle, ne pouvait percevoir l'"être" qu'après s'être ressouvenu de sa propre source transcendante et n'appréhender son objet qu'illuminé par une autre source qu'elle-même. »⁶⁴⁷ Or, Descartes rompt avec cette philosophie car, dans la *mathêsis*, le rôle de la mémoire n'est plus qu'anecdotique. Avec l'imagination et les sens, elle a simplement pour tâche d'offrir à l'entendement des objets à connaître. Chez Platon et saint Augustin, elle est nécessaire, car elle est la voie par laquelle l'esprit est relié à la source de toute connaissance alors que, chez Descartes, l'illumination provient de l'entendement seul. Pour Pickstock, la lumière a donc une origine bien différente chez Platon et chez Descartes⁶⁴⁸. Pour le premier, le soleil désigne une source transcendante, alors que, pour le second, la lumière désigne la raison humaine⁶⁴⁹. Puisque le processus cartésien de la connaissance ne fait pas appel à une source transcendante, il en exclut la mémoire. Selon Pickstock, cette minimisation du rôle de la mémoire conduit à une conception du sujet comme idéalisé, « écrit » et « non-doxologique » ou « non-liturgique ».

1.4.1. Le sujet idéalisé

Tout d'abord, pour Pickstock, l'affirmation d'origine platonicienne selon laquelle la mémoire est indispensable à l'acte de connaître induit une conception du sujet comme continu⁶⁵⁰. Cette théorie de la connaissance implique qu'il n'y a pas de connaissance sans continuité du sujet. Elle estime, en revanche, que la continuité du sujet est mise à mal par le

⁶⁴⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 124 ; *After Writing*, p. 71 : « Descartes' enumeration functions not as a way of conserving memory, but of abolishing it altogether through its reduction to intuition. »

⁶⁴⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 124 ; *After Writing*, p. 71 : « the mind could only perceive "being" once it had recollected its own transcendent source, and would be unable to apprehend its object unless it was illumined by a source other than itself. » Nous modifions la traduction française. Sur la doctrine augustinienne de la connaissance, voir notamment R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits : la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

⁶⁴⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 125 ; *After Writing*, p. 71.

⁶⁴⁹ Cf., par exemple, R. DESCARTES, Règle I, p. 4.

⁶⁵⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 125 ; *After Writing*, p. 71.

projet cartésien, car le sujet est transformé « en une identité autonome et permanente »⁶⁵¹. Cette transformation s'accomplit en raison d'un échange entre le sujet et l'objet. Dans le prisme de la *mathêsis*, le sujet transforme l'objet en une réalité autonome, identique à elle-même et permanente alors qu'en retour, le sujet est lui-même réduit à la *mathêsis* qu'il applique à l'objet. Pour Pickstock, le sujet se dévoile ainsi comme autonome, identique à lui-même et permanent dans le *Discours*. Elle écrit que « la structure du *Cogito* (...) suggère que, tandis que tout le reste s'évapore en doute, seul l'ego demeure indubitablement donné. »⁶⁵² Le doute méthodique accorde seulement au sujet pensant la certitude de l'existence de sorte que le sujet est réduit à un ego mettant en œuvre la méthode, c'est-à-dire un ego purement formel. Elle affirme que

(...) le sujet cartésien n'est indubitable que parce qu'il a été préalablement vidé de son contenu par la définition qui le réduit à l'état de pensée pure et par le fait de se trouver différencié d'avec ses modes d'existence spécifiques. Le sujet est la chose la plus certaine qui soit car il est l'objet superlatif dont l'essence est un vide idéalement soustrait à l'espace et au temps.⁶⁵³

En empruntant la voie du doute méthodique, Descartes fait du sujet une structure purement formelle, radicalement séparée de « ses modes d'existence spécifiques » qu'implique sa corporéité. Plus précisément, le sujet cartésien ne se définit fondamentalement pas par sa localisation dans l'espace, ni par sa situation dans le temps. À cause de la méthode, le sujet se comprend lui-même dans son idéalité, soustrait à l'espace et au temps ; il est donc, pour Pickstock, « écrit ».

1.4.2. Le sujet écrit

L'analyse du projet cartésien conduit Pickstock à considérer que Descartes élabore un « sujet écrit (*written subject*) »⁶⁵⁴. Elle y voit une autre conséquence de la *mathêsis*, écrivant que « la subjectivité se manifeste chez Descartes comme la méthode qui produit le positionnement idéal des choses selon leurs caractéristiques les plus identiquement

⁶⁵¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 125 ; *After Writing*, p. 71 : « [it] transposes the subject's continuity-with-difference into self-identity and permanence ».

⁶⁵² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 125 ; *After Writing*, p. 71 : « whilst all else evaporates into doubt, the *ego* alone remains indubitably "given". »

⁶⁵³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 125 ; *After Writing*, p. 72 : « Descartes' subject is only indubitable *because* it has been emptied of its contents by its definition as pure thought, and by being differentiated from its specific modes of existence. The subject is the most certain thing there is because it is the superlative object, whose existence is a void and is thereby ideally unconstrained either by place or time. »

⁶⁵⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 123 ; *After Writing*, p. 70.

reproductibles. »⁶⁵⁵ Selon cette perspective, le sujet se trouve défini comme une aptitude à saisir tout ce qui est identiquement reproductible dans chaque chose, étant réduit à une « *écriture idéale (ideal writing)* »⁶⁵⁶. S'il tient sa certitude de son activité de penser, il est sujet dans l'instant de l'intuition, et il s'apparente alors à l'écriture elle-même qui prétend n'avoir ni passé ni futur. « L'esprit du sujet cartésien, affirme Pickstock, est le texte le plus pur possible. »⁶⁵⁷ Comme le texte, il est censé tenir son existence de son instantanéité et de son caractère « achronique (*achronic*) », mais également de son idéalité et de son abstraction⁶⁵⁸. La pensée cartésienne fondée sur l'intuition imite donc l'écriture. Ce constat était déjà posé par J.-L. Nancy dans *Ego sum*, mais, pour Pickstock, il faisait alors œuvre de déconstruction⁶⁵⁹. Il entendait faire surgir les ressorts cachés de la pensée cartésienne, car Descartes était associé au logocentrisme occidental alors que Pickstock pense qu'un tel acte de déconstruction n'est pas nécessaire. Elle juge que l'identification du sujet à l'écriture découle de la méthode cartésienne elle-même, puisque l'intuition cartésienne évacue le temps et le corps d'une manière tout à fait similaire à l'écriture. Idéalisé et écrit, selon elle, le sujet est également « non-liturgique ».

1.4.3. Le sujet non-liturgique

Au terme de sa démonstration, Pickstock établit que la prétention universelle de la méthode cartésienne rend le sujet non-liturgique. Elle note en effet que le projet cartésien est paradoxal dans sa prétention à l'universalité, puisque l'objectif visé par Descartes est de trouver la *mathêsis universalis*, et qu'il propose pour l'atteindre une méthode parfaitement privée. De ce point de vue, il est notable qu'il ne conseille à personne de l'imiter⁶⁶⁰. Toutefois, pour Pickstock, ce paradoxe se résout dans le fait que la méthode cartésienne est « radicalement

⁶⁵⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 126 ; *After Writing*, p. 72 : « For subjectivity manifests itself in Descartes as the method which produces the ideal positioning of things according to their most identically repeatable characteristics. »

⁶⁵⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 126 ; *After Writing*, p. 72.

⁶⁵⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 126 ; *After Writing*, p. 72 : « The mind of the Cartesian subject is the purest possible text. »

⁶⁵⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 126 ; *After Writing*, p. 72.

⁶⁵⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 126 ; *After Writing*, p. 72. Jean-Luc Nancy fait dire à Descartes : « J'écris tout en n'écrivant pas dans l'instantanéité du mouvement, en décrivant chaque fois différents mouvements subordonnés à la même instantanéité. » (J.-L. NANCY!, « Dum scribo » in *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, p. 45-46)

⁶⁶⁰ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 19 : « Que si, mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas pour cela que je veuille conseiller à personne de l'imiter. » Voir aussi, R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 11 : « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. »

subjective (*radically subjective*) »⁶⁶¹. Nous savons que la connaissance cartésienne n'est pas interpersonnelle, ne naissant pas en principe, de l'échange avec d'autres sujets. Pour Descartes, chaque sujet doit opérer sa propre refondation de la connaissance à partir de l'intuition. Le sujet accomplit ainsi un acte privé, mais qui prétend à l'universalisme, car le sujet prétend tout embrasser par son esprit. Mais Pickstock estime que cette prétention universelle du projet cartésien est en échec, constatant que « l'individu suprême est celui qui embrasse une totalité universelle, une "*cosmopolis*" (pour se servir du terme exact utilisé par Toulmin), tandis que cet univers cosmopolite s'identifie à son tour à ce qu'un seul regard peut embrasser. »⁶⁶² En faisant référence à *Cosmopolis*, Pickstock évoque un jugement sur la modernité proche du sien puisque S. Toulmin y dénonce la quête moderne d'universalité⁶⁶³. La thèse de Pickstock est toutefois originale, car elle considère que la modernité induit une identification réciproque entre le sujet et l'univers. Dans l'élaboration de sa méthode privée prétendant à l'universalité, Descartes réduit à la fois le sujet et l'univers. Le point de départ de l'échange réside dans le sujet connaissant, qui est d'abord réduit « à un texte écrit intériorisé qui ne porte aucune trace de sa situation physique »⁶⁶⁴. De l'avis de Pickstock, il est ainsi un intérieur clos qui tire sa lumière de lui-même, ce que Descartes suggère lorsqu'il critique l'obscurité de la scolastique. À son jugement, les disciples d'Aristote qui multiplient les distinctions et les principes obscurs sont « pareils à un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure »⁶⁶⁵. En lisant ces lignes, Pickstock pense que Descartes évoque l'allégorie platonicienne de la caverne. Elle s'autorise donc un rapprochement entre les deux pensées, démontrant que les deux visions distinctes de l'illumination qu'est la connaissance se trouvent en présence⁶⁶⁶. Elle situe d'un côté la cave dans laquelle Descartes et d'autres sont conduits par les philosophes de son temps, disciples d'Aristote, et de l'autre, la caverne de Platon dans laquelle les hommes sont éclairés par une lumière qu'ils ne voient pas directement. D'une part, dans la critique de la scolastique, Descartes suggère une sorte de complot par lequel la majorité des hommes sont maintenus dans l'ignorance, ce qui le conduit à élaborer une méthode qui doit rendre la connaissance accessible à tous. Les premiers mots du

⁶⁶¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 127 ; *After Writing*, p. 73.

⁶⁶² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 127 ; *After Writing*, p. 73 : « the supreme individual is he who surveys a universal totality, a "*cosmopolis*" (to use Toulmin's accurate term), while this cosmopolitan universe is in turn simply that which is surveyable by a single gaze. »

⁶⁶³ Cf. S. TOULMIN, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago (USA), The University of Chicago Press, 1992.

⁶⁶⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 127 ; *After Writing*, p. 73 : « an interiorized written template which bears no traces of its physical situation ».

⁶⁶⁵ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 62.

⁶⁶⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 127 ; *After Writing*, p. 73.

Discours et le choix d'écrire en français en témoignent⁶⁶⁷. Il affirme donc qu'il va apporter la lumière dans cette cave où les hommes ont été mis par ceux qui pratiquent la scolastique. Pour cela, argumente-t-il, nul besoin d'une dialectique pour découvrir la lumière, tout sujet pouvant accéder à la vérité, car il possède en lui la lumière qui est celle de la raison. D'autre part, pour Pickstock, Platon n'envisage pas la connaissance de manière instantanée ou autonome. Il ne considère pas que la lumière éclaire immédiatement les hommes, mais que la dialectique est nécessaire pour les illuminer. Par conséquent, écrit Pickstock, « tandis que, pour Platon, l'illumination implique une *ascension* vers le soleil, une telle évocation du transcendant est absente de la pensée de Descartes. »⁶⁶⁸ Elle estime donc que, par sa méthode, Descartes propose simplement de faire « entrer le jour dans cette cave où ils sont descendus pour se battre. »⁶⁶⁹ Son accès à la lumière est donc extrêmement simplifié, et il revendique cette simplicité. Autrement dit, pour Pickstock, « le soleil cartésien est simplement "là" ; aucun pèlerinage n'y conduit, aucune éducation ne nous en instruit. »⁶⁷⁰ Descartes expose qu'il n'est nul besoin d'être guidé par des Dialecticiens pour accéder à la vérité, car il a trouvé la méthode. Il suffit ainsi à tout sujet d'appliquer par lui-même la méthode cartésienne pour connaître la vérité⁶⁷¹.

Au terme de cette analyse, Pickstock note que l'acte de Descartes est ambigu. Elle se demande comment on peut prétendre ouvrir des fenêtres dans une cave. Une cave a-t-elle des fenêtres sur l'extérieur ? Quelles fenêtres Descartes espère-t-il donc ouvrir ? Selon Pickstock, la réponse est claire, et l'image choisie par Descartes indique que sa méthode est semblable à l'ouverture de fenêtres sur l'intérieur⁶⁷². Il ne propose pas une quelconque ascension permettant de trouver une lumière extérieure à la cave. Il propose de faire venir la lumière dans cette cave par sa méthode, ce qui suppose que la lumière soit déjà présente dans cette cave. Or, écrit Pickstock, « une cave est un intérieur dénué d'extérieur – un intérieur qui ne renvoie qu'à lui-même. »⁶⁷³ Par-là, estime-t-elle, le cœur de la théorie cartésienne de la connaissance se dévoile. Elle n'est pas une ascension à travers le temps et l'espace, mais une illumination soudaine et immédiate. Pour se débarrasser de l'obscurité, Descartes offre une lumière qui permet d'éclairer

⁶⁶⁷ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 9 : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ».

⁶⁶⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 127 ; *After Writing*, p. 73 : « Whilst, for Plato, illumination involves *ascent* to the sun, for Descartes there is no such invocation of the transcendent. »

⁶⁶⁹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 62.

⁶⁷⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 128 ; *After Writing*, p. 73 : « The Cartesian sun is simply "there" without need of education or pilgrimage. »

⁶⁷¹ Sur la lumière chez Descartes ou chez Platon et Augustin, voir également : C. PICKSTOCK, « Reflections on Light », *Telosscope*, Thursday, April 5, 2007 [En ligne], consulté le 3 novembre 2015. URL : <http://www.telospress.com/reflections-on-light/>

⁶⁷² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 128 ; *After Writing*, p. 73.

⁶⁷³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 128 ; *After Writing*, p. 73 : « A cellar is an inside with no outside, merely returning the inside to itself. »

ce qui est immédiatement connaissable. Pour lui, juge Pickstock, la vérité est donc *immédiatement* disponible, provenant du fonds propre du sujet. « L'image de la cave, indique Pickstock, figure le caractère monadiquement pur de la raison qui tire son évidence de sa propre réflexion. »⁶⁷⁴ C'est pourquoi elle pense que l'autonomie de la raison rend finalement le sujet cartésien mortifère. Sa relation avec l'extérieur n'a pas d'autre fin que de le confirmer dans son intériorité close. À l'appui de cette idée de Pickstock, remarquons de quelle manière Descartes justifie son choix d'étudier en lui-même. Au début du *Discours*, il explique clairement que cette décision capitale est le fruit de ses voyages, c'est-à-dire que sa relation avec le monde extérieur l'a conduit à chercher en lui la vérité⁶⁷⁵. Pour Pickstock, dans le système cartésien, le sujet trouve donc toujours la certitude à partir de lui-même. « Il réside sur un sol ferme, affirme-t-elle, qui lui sert de "fondement" et qui constitue également la garantie ou le fondement de l'existence de toute réalité. »⁶⁷⁶ Par conséquent, il n'a pas besoin d'appartenir à une communauté humaine, et son existence ne dérive pas non plus d'une source transcendante. En somme, conclut Pickstock, Descartes abandonne la vision platonicienne du sujet doxologique telle qu'elle est apparue dans la première partie. Par conséquent, le sujet cartésien est non-liturgique ou non-doxologique.

Pickstock, qui a commencé son analyse de Descartes par sa conception de la cité idéale, a ensuite démontré que cette conception expliquait son épistémologie et que son ontologie menaçait l'existence de l'objet. Elle a enfin fait surgir de celles-ci une conception du sujet, affirmant sur ce point que Descartes évacue la mémoire de la définition essentielle du sujet. D'après elle, en rupture avec la tradition de Platon ou de saint Augustin, il réduit la connaissance à l'intuition, si bien que la mémoire ne joue plus qu'un rôle anecdotique. Pickstock considère ainsi que la minimisation du rôle de la mémoire correspond à la conception cartésienne de la connaissance, qui est vue comme une illumination de la raison naturelle n'impliquant aucune participation à une source transcendante. Pour Pickstock, il en résulte que la continuité du sujet cartésien est problématique car, en connaissant selon la *mathêsis*, il réduit l'objet à une formalité mathématique, et se réduit lui-même à un ordre formel. Pickstock estime que, la *mathêsis* étant stable et fixe, le sujet est une identité autonome et permanente, et que le *Cogito* cartésien induit

⁶⁷⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 128 ; *After Writing*, p. 73 : « Thus the image of the cellar repeats the construal of reason as monadically pure, deriving its evidence from its own self-reflection. »

⁶⁷⁵ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 16 : « Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné ni de mon pays ni de mes livres. »

⁶⁷⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 128 ; *After Writing*, p. 73 : « it resides in firm ground, as its own "ground," which is also the "ground" or warrant for the existence of all reality. »

par là même que le sujet est une structure formelle et vide, soustraite à l'espace et au temps. Elle en conclut que nous sommes en présence d'un « sujet écrit », s'identifiant à l'écriture neutre et ordonnée qu'est la *mathêsis*, et se définissant par l'abstraction et l'instantanéité. Enfin, elle démontre que le sujet cartésien se révèle être une intériorité close et non-liturgique, ne recevant pas son identité dans la rencontre avec l'extériorité et, par-là, d'une source transcendante présentée sous l'image du soleil chez Platon, mais de lui-même. Descartes soutient l'universalité de sa méthode privée, car il pense que son formalisme lui permet d'embrasser tout l'univers. Toutefois, Pickstock juge que Descartes offre en une connaissance illuminative du monde à partir d'une lumière déjà présente dans le sujet. Elle ironise ainsi sur une image employée par Descartes en se demandant quelle lumière advient dans une cave dont on ouvre les fenêtres, et affirme qu'il ne peut pas s'agir de la lumière véritable. Elle montre qu'au contraire, le choix de cette image par Descartes indique que sa méthode vise une illumination instantanée par la lumière de la raison naturelle de sorte que le sujet cartésien n'a pas besoin d'appartenir à la communauté des hommes, ni de se référer à une source transcendante, ni encore d'opérer une ascension vers celle-ci. Pour Pickstock, il est, sans conteste, non-liturgique.

Le mouvement *Radical Orthodoxy* admet la critique postmoderne de la modernité. Le « tournant liturgique » du mouvement opéré par Pickstock concentre cette critique sur le refus de la liturgie qu'elle a entraîné. Pickstock met en lumière ce refus dans le processus de spatialisation qui la caractérise. Elle pense que la spatialisation a des origines lointaines dans l'ontologie de Duns Scot, mais elle démontre qu'elle apparaît chez des auteurs modernes comme Petrus Ramus et Descartes. Nous avons ainsi présenté les éléments de la pensée cartésienne qui induisent d'après elle la spatialisation, exposant principalement sa critique de l'épistémologie et l'ontologie cartésiennes. Nous vérifions désormais la pertinence de cette interprétation de Descartes, nous demandant si la spatialisation et le nihilisme proviennent véritablement du cartésianisme.

2. Spatialisation et nihilisme cartésiens

Preliminaire

1. La méthode d'interprétation de Pickstock à l'égard de Descartes

L'interprétation de Pickstock de la philosophie cartésienne suscite de nombreuses questions. Avant de l'étudier en détail, une remarque générale s'impose. Cette interprétation de Descartes peut être rapprochée de celle de Derrida. Dans le premier chapitre d'*After Writing*, Pickstock s'est attachée à mettre en lumière les intuitions fondamentales de la pensée de Derrida, et son étude de Descartes s'inscrit dans un mouvement similaire. De même qu'aucun ouvrage ou texte de Derrida n'a été précisément analysé dans *Socrate sort de la ville*, de même Pickstock n'entreprend-elle aucune lecture suivie des œuvres de Descartes. Il n'est cependant pas possible de lui reprocher de ne pas avoir lu Descartes, car, dans les pages que nous avons présentées, de nombreuses références au *Discours de la méthode* ou aux *Règles pour la direction de l'esprit* apparaissent. Elle se refuse en revanche à opérer une critique détaillée, voire linéaire, de ces deux ouvrages. Nous pouvons, en outre, signaler qu'elle commence par s'appuyer sur le *Discours* qui est chronologiquement postérieur aux *Regulae*. Dans sa démonstration, elle n'hésite pas également à renvoyer aux différentes *Règles* cartésiennes sans respecter l'ordre dans lequel Descartes les propose. Dans le cas du *Discours*, nous constatons un souci plus net de suivre Descartes dans les images qui inaugurent la présentation de sa méthode. Sur ce plan, le travail de Pickstock prête le flanc à la critique, ses références à Descartes étant relativement fréquentes mais allusives. Elle cite parfois quelques lignes de ces œuvres, ou elle renvoie en note à un passage de son œuvre. Nous pouvons notamment lui reprocher de ne pas étudier en détail l'intuition cartésienne, sa vision de l'*extensio*, de la matière ou de l'infini. Elle évoque tout cela rapidement, si bien que, pour celui qui s'attend à une étude sur Descartes, la déception devant le travail de Pickstock sera au rendez-vous. Elle n'analyse pas en détail Descartes, mais présente une vision simplifiée de sa philosophie.

À partir de ce constat, il est tentant de considérer que la lecture pickstockienne de Descartes n'est pas sérieuse. Deux remarques permettent de ne pas succomber à une telle tentation. Premièrement, il importe de revenir au contexte dans lequel travaille Pickstock. Au cœur de l'Université de Cambridge, elle hérite de la conception britannique du travail

universitaire. Dans le système universitaire d'outre-Manche, la production personnelle sous forme d'essai (*essay*) est capitale. De manière générale, et plus spécialement en fin d'études, les étudiants ont peu de cours, mais il leur est demandé de lire un grand nombre d'ouvrages chaque semaine et d'écrire des essais dans lesquels ils expriment une réflexion personnelle nourrie par leurs lectures. Or, *After Writing* est un essai, et il doit donc être apprécié comme tel⁶⁷⁷. Pickstock s'appuie ainsi sur ses nombreuses lectures pour développer une réflexion personnelle, et chercher dans *After Writing* une analyse détaillée de la philosophie cartésienne est une erreur méthodologique. L'objet d'*After Writing* n'est pas Descartes, ni Derrida, ni Platon. Son titre indique que son objet est l'achèvement de la philosophie dans la liturgie, et Descartes est convoqué au service de cette thèse. Par conséquent, Pickstock s'intéresse à sa pensée dans la mesure où elle permet de comprendre les difficultés de la modernité, et c'est pourquoi le projet cartésien est simplifié, plus encore que la philosophie de Derrida ne l'a été. Au service de sa démonstration, Pickstock fait référence à différentes formules de Descartes, sans s'attarder sur leur contexte immédiat, ce qui explique les répétitions qui apparaissent dans son exposé. En proposant une vision globale de la pensée cartésienne, elle établit des liens entre ses divers aspects. Nous avons vu qu'elle estime que la présentation cartésienne de la ville explique son épistémologie, puis elle affirme que cette dernière produit des conséquences ontologiques, et elle démontre enfin que ces conséquences ontologiques rejaillissent sur la conception cartésienne du langage et du sujet. Les répétitions s'avèrent en conséquence utiles au raisonnement, car elles sont au service de son objectif immédiat qui est de dégager des éléments de la pensée cartésienne permettant de comprendre la modernité. Pickstock veut mettre en lumière une cohérence d'ensemble de cette pensée en vue d'atteindre son objectif général qui est de montrer le refus moderne de la liturgie. L'analyse de Descartes est au service de sa thèse sur la spatialisation moderne car, avec celui de Pierre de La Ramée, le projet cartésien donne à la modernité ses caractéristiques. Le reproche qui pourrait être fait à Pickstock de ne pas étudier en détail Descartes n'est pas pertinent. Plutôt que de lui reprocher de traiter Descartes de manière trop rapide et de simplifier sa pensée, il est plus intéressant de reconnaître dans son travail une tentative pour établir des liens entre la spatialisation qu'elle constate et la pensée de Descartes. C'est sur ce point qu'une critique peut être pertinente. Nous demandons désormais si, pour rendre compte historiquement de la spatialisation, Pickstock ne déforme pas la pensée de Descartes. Avant de mener cette étude, nous précisons que la thèse de la spatialisation trouve ses origines dans les travaux d'H. Lefebvre.

⁶⁷⁷ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 11 ; *After Writing*, p. 3 : « In the first Part of this essay... ».

2. *L'influence d'Henri Lefebvre sur After Writing*

La pensée de Pickstock se comprend mieux si on connaît l'influence d'H. Lefebvre sur son travail⁶⁷⁸. Celui-ci est un philosophe et sociologue français marxiste du XX^e siècle, auteur de nombreux ouvrages, mais principalement connu dans le monde universitaire anglo-saxon par son ouvrage *The Production of Space*, traduction de *La production de l'espace* paru en 1974⁶⁷⁹. Dans cet ouvrage, il entend souligner les enjeux politiques, sociologiques et philosophiques du rapport à l'espace. Il influence ainsi Pickstock dans l'établissement des liens entre politique, architecture et urbanisme, et lui fournit les éléments d'une histoire de l'espace dans la philosophie. Or, dans cette histoire, Descartes occupe une place importante, si bien qu'il est clair que la critique de Descartes par Pickstock est partiellement tributaire de celle d'H. Lefebvre⁶⁸⁰. Pickstock reprend les affirmations d'H. Lefebvre sur trois points particuliers.

En premier lieu, nous avons constaté que la spatialisation décrite par Pickstock était une absolutisation de l'espace, ce que H. Lefebvre affirme dès les premières lignes de *La production de l'espace*, écrivant qu'

on savait que le concept d'espace avait subi une longue élaboration philosophique ; mais l'histoire de la philosophie résumait aussi l'affranchissement progressif des sciences, et principalement des mathématiques, par rapport à leur tronc commun : la vieille métaphysique. *Descartes passait pour l'étape décisive de l'élaboration du concept d'espace et de son émancipation*. Il avait mis fin, d'après la plupart des historiens de la pensée occidentale, à la tradition aristotélicienne selon laquelle l'espace et le temps font partie des *catégories* ; de sorte qu'ils permettent de nommer et de classer les faits sensibles, mais que leur statut reste indéfini, en ce sens qu'on peut les considérer soit comme de simples manières empiriques de grouper ces faits sensibles, soit comme des généralités éminentes, supérieures aux données des organes du corps. *Avec la raison cartésienne, l'espace entre dans l'absolu*⁶⁸¹.

Ces affirmations d'H. Lefebvre ressemblent à celles de Pickstock bien que celle-ci ne les reprenne pas telles quelles. Elle ne souligne notamment pas le fait que l'espace et le temps ne soient plus des catégories. En revanche, elle affirme aussi que les sciences se sont séparées de la « vieille métaphysique », et que Descartes est décisif dans cette séparation, tout comme

⁶⁷⁸ Au début d'*After Writing*, Pickstock associe la dénonciation de la spatialisation à Foucault (cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. xiii ; *Après l'écrit*, p. 12). Néanmoins, nous tenons de Pickstock elle-même que la réflexion d'H. Lefebvre fut déterminante dans l'élaboration d'*After Writing* (Cf. Entretien personnel avec l'auteur du 22 février 2016).

⁶⁷⁹ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, 4^{ème} édition, Paris, Anthropos, 2000. La 1^{ère} édition date de 1974. L'ouvrage est désormais cité H. LEFEBVRE, *La production de l'espace* suivi du numéro de page. Pour l'édition anglaise consultée par Catherine Pickstock, voir : H. LEFEBVRE, *The Production of Space*, trad. D. NICHOLSON-SMITH, Oxford (UK), Blackwell, 1991.

⁶⁸⁰ Nous avons repéré 17 références à Descartes dans l'ouvrage. En outre, dès 1947, H. Lefebvre a étudié Descartes pour lui-même (cf. H. LEFEBVRE, *Descartes*, Paris, Hier et aujourd'hui, 1947).

⁶⁸¹ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 7. Nous soulignons.

elle soutient que l'espace devient un absolu par le fait du cartésianisme. La suite du développement d'H. Lefebvre confirme son influence sur Pickstock. Il écrit en effet : « Attribut divin ? Ordre immanent à la totalité des existants ? Ainsi se posa la question de l'espace, après Descartes, pour les philosophes : Spinoza, Leibniz, les newtoniens. »⁶⁸² Pour Lefebvre, comme pour Pickstock, l'espace se rapproche d'un attribut divin à partir de Descartes.

En second lieu, H. Lefebvre explique que cette absolutisation de l'espace suppose son autonomisation. Il estime que Descartes initie une opposition entre le sujet et l'objet dont la philosophie ne réussit pas à sortir, écrivant que « la philosophie a difficilement dépassé les rapports à deux termes : le sujet et l'objet, la "res cogitans" et la "res extensa" de Descartes »⁶⁸³. Il en déduit que l'absolutisation de l'espace implique son autonomisation au service du pouvoir du sujet. Sur ce deuxième point, la critique pickstockienne du sujet cartésien s'inspire donc de celle de H. Lefebvre qui considère qu'à partir de Descartes, le sujet est formel. « La philosophie *déplace*, avec Descartes, questions et réponses. Elle change de centre, affirme-t-il ; elle passe de la "pensée-pensée" à la "pensée-pensante", des objets à l'acte, du discours sur le connu à la démarche du connaître. »⁶⁸⁴ De même, ajoute-t-il, « la philosophie a conçu le sujet sans objet le pur "je" pensant, (la "res cogitans") et l'objet sans sujet (le corps-machine, la "res extensa") »⁶⁸⁵. Suivant ici Descartes, conclut-il, la philosophie « a irrémédiablement brisé ce qu'elle tentait de définir. »⁶⁸⁶ La formalité et le vide du sujet, comme sa capacité à connaître l'objet, dénoncés par Pickstock sont donc en germe dans la pensée d'H. Lefebvre. De même, en est-il de l'affirmation pickstockienne du vide spatial puisque H. Lefebvre voit dans la « res extensa » de Descartes l'origine d'une conception abstraite de l'espace, reliant cette conception au formalisme du sujet et l'associant à l'intellectualisme et au pouvoir étatique autoritaire⁶⁸⁷.

En dernier lieu, H. Lefebvre associe la conception moderne de l'espace à la production et à l'accumulation, visant directement Descartes. Il estime qu'avec lui, « le travail productif est transporté dans l'essence de la divinité à propos de l'espace », et que « Dieu figure pour la pensée cartésienne une sorte d'unité transcendante du travail et de la nature. »⁶⁸⁸ Autrement dit, il reproche à Descartes d'avoir construit un Dieu spatial productif, thèse qui influence également Pickstock lorsqu'elle voit en Descartes l'instigateur de la spatialisation. À la suite

⁶⁸² H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 8.

⁶⁸³ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 49.

⁶⁸⁴ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 136.

⁶⁸⁵ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 467.

⁶⁸⁶ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 467.

⁶⁸⁷ Cf. H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 355.

⁶⁸⁸ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 327.

d'H. Lefebvre, Pickstock pense que la modernité produit l'illusion que l'homme imite Dieu lors qu'il investit l'espace et vise l'accumulation spatiale. H. Lefebvre affirme qu'avec Descartes et Kant, « espace et temps se dissocient, mais le premier se subordonne le second dans la praxis de l'accumulation », initiant la thèse pickstockienne de la spatialisation comme déséquilibre entre le temps et l'espace au profit du second⁶⁸⁹.

Nous constatons que Pickstock a beaucoup emprunté à H. Lefebvre pour décrire la spatialisation moderne. La vision de l'espace d'H. Lefebvre annonce la critique pickstockienne quant au contenu, et il suggère également à Pickstock l'association de la spatialisation avec Descartes. Toutefois, Pickstock entreprend d'établir plus précisément en quoi le cartésianisme conduit à la spatialisation, et nous discutons cet aspect de la thèse pickstockienne. Nous suivons le plan de Pickstock, évoquant d'abord la thèse selon laquelle l'« architectonique-politique » de Descartes explique l'ensemble de sa pensée, nous interrogeant ensuite sur la réduction ontologique au « donné » chez Descartes, puis questionnant la vision du langage que Pickstock déduit du projet cartésien, et analysant enfin l'interprétation du sujet cartésien comme purement formel.

2.1. Le rôle mineur de la politique cartésienne

De prime abord, l'affirmation pickstockienne de la primauté de l'« architectonique-politique » dans la pensée de Descartes est surprenante. Au regard de l'importance de la théologie politique dans le mouvement *Radical Orthodoxy*, nous pouvons nous demander si Pickstock ne projette pas sur Descartes ses intuitions personnelles. Si sa préoccupation pour la politique provenant de son platonisme explique sans doute cette affirmation, il est cependant incontestable que Descartes inaugure la présentation de sa méthode par des images tirées de l'architecture, de l'urbanisme et du gouvernement politique. À ce niveau, la remarque de Pickstock est juste et originale, mais les conséquences qu'elle en tire sont contestables⁶⁹⁰. Elle déduit de ce fait que le projet cartésien ne peut être réduit à une philosophie du sujet séparé de

⁶⁸⁹ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 251.

⁶⁹⁰ Les deux études en français sur la politique de Descartes ne font pas référence à ces images du *Discours* (cf. P.-J. QUILLIEN, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1994 ; P. GUENANCIA, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Gallimard, 2012). Pour un essai d'analyse de ces images par un philosophe français, voir : M. TERESTCHENKO, « La philosophie politique de Descartes et sa postérité (I) », [En ligne], consulté le 27 août 2015. URL : <http://michel-terestchenko.blogspot.fr/2013/02/la-pensee-politique-de-descartes-et-sa.html>

toute dimension politique, et que Descartes a une conception politique bien précise qui fonde sa philosophie. Pour interroger cette thèse, nous remarquons d'abord qu'au cours de sa vie, Descartes n'a pas exposé publiquement ses options politiques. Toutefois, dans son étude sur la politique de Descartes, P.-J. Quillien considère que ce choix de ne pas aborder frontalement les questions politiques s'explique par des raisons d'opportunité⁶⁹¹. Pickstock montrerait donc qu'il possède une vision politique qu'il n'a jamais officiellement exprimée, mais qui fonde l'ensemble de sa pensée. La thèse de Pickstock serait que la méthode cartésienne concerne le sujet particulier, mais qu'elle reposerait sur une philosophie politique.

Pour critiquer cette thèse, nous nous heurtons à la difficulté qui consiste à établir ce qui est absolument premier dans la pensée d'un auteur, même s'il faut préciser que Pickstock ne s'intéresse pas à la généalogie chronologique de la pensée cartésienne. Nous pouvons retenir avec certitude de sa démonstration que Descartes possède une conception précise de l'ordre qui doit régner dans la cité. Elle se manifeste dans les images de la cité qu'il propose avant d'aborder la méthode de connaissance individuelle. Après avoir lu la démonstration de Pickstock, la thèse selon laquelle Descartes n'a pas de philosophie politique est donc invalidée. Selon cette thèse, il y aurait seulement une ou des philosophies politiques héritées de Descartes, éventuellement malgré lui⁶⁹². Nous constatons que Descartes possède une conception de la cité, et nous pouvons suivre Pickstock lorsqu'elle remarque que cette conception est formellement première par rapport à la méthode. Sur ces deux points, la démonstration est convaincante.

Ceci étant établi, il reste à vérifier si Descartes élabore une véritable « architectonique-politique ». Dans la deuxième partie du *Discours*, Descartes livre ses premières pensées. Elles concernent l'architecture, mais aussi ce que nous appellerions aujourd'hui l'urbanisme, puis le gouvernement à Sparte. Cela est-il suffisant pour affirmer une « architectonique-politique » cartésienne ? Quel lien peut-on établir entre l'architecture ou l'urbanisme et la politique ? Le rapprochement opéré par Pickstock mérite en effet d'être interrogé puisque l'architecture ou l'urbanisme sont des sciences particulières bien distinctes de la philosophie politique. L'architecture et l'urbanisme sont consacrés à la construction et à l'agencement des bâtiments

⁶⁹¹ En ce sens, P.-J. Quillien affirme : « par prudence, Descartes a évité de publier ses vues morales. » Il fait alors référence à la correspondance de Descartes dans laquelle il expose ses opinions politiques. Il commente notamment dans ses lettres à la princesse Élisabeth la *Vie heureuse* de Sénèque et *Le Prince* de Machiavel (P.-J. QUILLIEN, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1994, p. 15).

⁶⁹² Les conséquences pour le libéralisme politique de la philosophie de Descartes ont été largement traitées. En particulier, F. Hayek estime que Descartes fonde un « rationalisme constructiviste » dont Hobbes tirera les leçons politiques (cf. F. VON HAYEK, *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995, t. 1 ; E. OUDIN, « Le libéralisme intégral de F.A. Hayek », [En ligne], consulté le 27 août 2015. URL : <http://www.appen.net/wp-content/uploads/2012/06/oudin01.pdf>)

alors que la philosophie politique s'intéresse à la communauté des hommes. En affirmant que Descartes possède une véritable « architectonique-politique », Pickstock montre qu'elle rejette une telle séparation. L'influence d'H. Lefebvre apparaît encore, et le refus d'une telle séparation fait déjà partie de la thèse de Pickstock. Selon elle, la planification architecturale de la cité suppose une conception de celle-ci comme communauté humaine, et elle refuse de considérer l'architecture ou l'urbanisme comme des réalités purement extérieures et indépendantes de l'organisation sociale de la cité. Avec ce présupposé, elle souhaite d'ores et déjà se distinguer de Descartes et de la modernité. Elle rejette une certaine séparation entre les sciences, et ne veut pas être enfermée dans un dualisme entre le corps et l'âme auquel est habituellement associée la pensée cartésienne⁶⁹³. Ce rapprochement de Pickstock entre architecture, urbanisme et politique constitue un premier élément de son interprétation de Descartes. Elle prétend dépasser ses intentions de tenir séparées des sciences diverses pour indiquer un lien intime entre elles. Nous pouvons nous interroger sur cette démarche et remarquer qu'elle ne respecte pas l'intention de Descartes. Dans son esprit, ces diverses sciences sont distinctes, et il se propose de tirer des leçons de diverses démarches architecturales ou politiques pour élaborer sa méthode. Il distingue donc ces sciences entre elles comme il les distingue de sa méthode. Une lecture attentive fait ainsi apparaître qu'il s'autorise à mettre en œuvre dans sa méthode ce qu'il n'envisage pas en matière d'architecture ou de politique. Il réserve à l'activité de l'esprit selon la méthode la décision de faire table rase du passé en remettant en question toutes les opinions qu'il a reçues⁶⁹⁴. Mais il n'exprime pas explicitement le souhait que des cités soient détruites pour que de nouvelles soient construites par un unique architecte, ou encore qu'un État soit réformé à partir de la suppression de ses fondements. Par conséquent, en ce qu'elle prétend exprimer la position de Descartes lui-même, la thèse de Pickstock n'est pas recevable. Le lien qu'elle établit entre des affirmations de la modernité et Descartes est cependant suggestif. Sur ce point précis, la modernité est héritière de Descartes à partir de mauvaises interprétations de sa pensée.

⁶⁹³ Cf., par exemple, R. LEFÈVRE, *La métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1959, p. 55-56. Néanmoins, il est vrai que, dans une lettre à la princesse Élisabeth du 21 mai 1643, Descartes affirme également une union très forte entre l'âme et le corps (cf. T. GONTIER, *Descartes*, p. 44-45).

⁶⁹⁴ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 18-19 : « Il est vrai que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville pour le seul dessein de les refaire d'autre façon et d'en rendre les rues plus belles (...). À l'exemple de quoi je me persuadai qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fît dessein de réformer un État en y changeant tout dès les fondements et en le renversant pour le redresser (...) ; mais que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. »

Pickstock s'avère en définitive convaincante et originale lorsqu'elle remarque la place de l'architecture et de la politique dans le *Discours*. Elle constate justement que Descartes s'inspire de l'ordre architectural et politique de la cité pour élaborer sa méthode de connaissance, mais elle ne prête pas attention aux différences qu'il pose entre sa méthode et ce qui se pratique en matière d'architecture et de politique. Il convient donc de ne pas exagérer le rôle de la politique dans le projet cartésien. Au terme de cette première étape de l'analyse de la pensée de Descartes, son lien avec la modernité apparaît comme réel bien que des nuances puissent être apportées au jugement de Pickstock.

2.2. Peut-on parler de « donné » cartésien ?

En 2010, P. Guenancia a publié un recueil de douze études sur les principaux aspects de la pensée de Descartes. Dans l'une d'elles il prend la défense de la théorie cartésienne des « animaux-machines », soutenant que cette théorie de Descartes se situe au plan épistémologique, et non ontologique⁶⁹⁵. Il affirme que Descartes défend l'idée que la différence entre les animaux et certaines machines ne serait pas connaissable, bien que cette différence puisse exister. Nous évoquons cette interprétation de P. Guenancia, car elle le situe en contradiction directe avec la thèse de Pickstock selon laquelle l'épistémologie de Descartes ne peut pas être distinguée de son ontologie. Pickstock estime que Descartes identifie ce qu'il pense clairement et distinctement à ce qui existe véritablement. Nous constatons en effet qu'il l'exprime sans ambiguïté au sujet de Dieu⁶⁹⁶. Aux yeux de Pickstock, dans ce domaine, Descartes serait donc héritier de la philosophie médiévale qui suppose la convertibilité de l'être et du vrai, si bien qu'il ne serait pas possible de distinguer le niveau épistémologique du niveau ontologique. Pour la défense de Pickstock, les héritiers de Descartes interprètent sa pensée de cette manière. Malebranche, par exemple, tire les conséquences concrètes de cette théorie cartésienne affirmant que

dans les animaux il n'y a ni intelligence, ni âme, comme on l'entend ordinairement. Ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir ; ils ne désirent rien,

⁶⁹⁵ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 51 ; P. GUENANCIA, *Descartes, chemin faisant*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 46.

⁶⁹⁶ Cf. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Hatier, coll. « Les Classiques Hatier de la Philosophie », 1999, p. 67 : « l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se retrouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu (...). » L'ouvrage est désormais cité R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques* suivi du numéro de page.

ils ne craignent rien, ils ne connaissent rien ; et s'ils agissent d'une manière qui marque intelligence, c'est que Dieu les ayant fait pour les conserver, il a formé leur corps de telle façon qu'ils évitent machinalement et sans crainte tout ce qui est capable de les détruire.⁶⁹⁷

Dans ces lignes, les conséquences de la méthode cartésienne apparaissent. Puisque celle-ci ne permet pas de connaître dans les animaux une intelligence ou une âme « comme on l'entend ordinairement », ceux-ci n'en possèdent donc pas. Pickstock est, par conséquent, légitimée à considérer que l'épistémologie cartésienne exprime son ontologie. Toutefois, il convient de s'interroger sur le fait qu'elle en déduit la réduction de l'être à un « donné ». Cette déduction suppose en effet une lecture particulière de l'histoire de la métaphysique. Comme les autres initiateurs du mouvement *Radical Orthodoxy*, Pickstock considère que la modernité à laquelle appartient Descartes se caractérise par la séparation de la métaphysique et de la théologie, et elle déduit de cette séparation que l'être cartésien est un « donné ». Pour juger la pensée de Pickstock, nous devons donc nous demander si cette lecture de l'histoire de la métaphysique est correcte, et s'il faut en déduire la réduction de l'être à un « donné ».

2.2.1. La séparation cartésienne de l'ontologie et de la théologie

Afin d'exposer l'épistémologie et l'ontologie cartésiennes, Pickstock plonge dans l'histoire de l'ontologie, empruntant aux études de J.-L. Marion et J.-F. Courtine sur Descartes, menées dans la continuité du travail d'É. Gilson⁶⁹⁸. Après avoir présenté le désaccord entre les deux premiers, elle le relativise en soulignant que

le désaccord est d'ailleurs purement formel, puisqu'une ontologie séparée de la théologie est réductible à une épistémologie, comme nous tenterons de l'établir plus loin dans ce chapitre. Marion et Courtine, en développant l'analyse gilsonienne de Descartes, s'entendent pour souligner que le virage épistémologique n'a été possible que grâce à la réinterprétation radicale de l'ontologie elle-même, héritée de la scolastique tardive. À la suite de leurs analyses, nous allons d'abord tenter de montrer comment cette nouvelle ontologie, qui s'accomplit *naturellement* comme la primauté de l'épistémologie, inaugure une interprétation de la réalité perçue comme « donné » spatial.⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ N. MALEBRANCHE, *Œuvres complètes*, Paris, Imprimerie et librairie de Sapia, 1837, t. 1, p. 245.

⁶⁹⁸ Cf. J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986 ; J.-F. COURTINE, *Suarez et le système métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 482-495 ; É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1951.

⁶⁹⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 110-111 ; *After Writing*, p. 62 : « And in a sense, the disagreement between Marion and Courtine is purely formal since an ontology separated from theology is reducible to an epistemology, as I shall show in later sections of this chapter. In any case, Marion and Courtine agree in developing Etienne Gilson's analysis of Descartes, by pointing out that the turn to epistemology is pre-enabled by a radical reconstrual of ontology itself, inherited from later scholasticism. In line with their analyses, I shall now show, first of all, how

Nous trouvons ici exprimée synthétiquement la thèse de Pickstock qui relie l'épistémologie, l'ontologie et la théologie. Nous considérons d'abord son explication de la relation entre l'épistémologie et l'ontologie. Reprenant J.-L. Marion, elle affirme que Descartes élabore une nouvelle ontologie à partir de son épistémologie⁷⁰⁰. Grâce à l'étude de J.-F. Courtine, elle ajoute que l'épistémologie cartésienne dépend du changement métaphysique opéré par la scolastique tardive incarnée par Suarez⁷⁰¹. À ces deux études récentes, nous pourrions ajouter celle d'O. Boulnois sur la naissance de l'ontologie, bien qu'elle ne soit pas invoquée ici par Pickstock⁷⁰². O. Boulnois y confirme les analyses précitées en démontrant que la scolastique tardive a remplacé la métaphysique par l'ontologie, c'est-à-dire par une science de l'être qui se caractérise en son origine par une abstraction de type mathématique⁷⁰³. S'appuyant sur ces études, Pickstock soutient donc l'existence d'un changement ontologique antérieur à Descartes, rendant possible son renversement épistémologique. L'originalité de sa thèse se situe cependant dans l'idée selon laquelle « l'ontologie séparée de la théologie est réductible à l'épistémologie ». Avant de réfléchir à la pertinence de cette thèse, nous constatons la situation paradoxale dans laquelle Pickstock place Descartes. Elle considère d'une part qu'il est en rupture avec la scolastique, comme il l'affirme lui-même et, d'autre part, qu'il en est l'héritier. L'influence de Derrida nous semble expliquer le paradoxe de la position de Pickstock. Puisque la déconstruction cherche à dévoiler les mécanismes d'une pensée échappant même à son auteur, Pickstock peut refuser la prétention cartésienne de faire table rase du passé, et estimer qu'en le faisant, il poursuit le mouvement initié par ceux avec lesquels il prétend rompre. Au fond, nous pensons que l'interprétation pickstockienne de Descartes se comprend dans cette perspective déconstructionniste.

Nous analysons ensuite cette affirmation typiquement radicale-orthodoxe selon laquelle « l'ontologie séparée de la théologie est réductible à l'épistémologie ». Pickstock regrette

this new ontology, which *naturally* fulfills itself as the primacy of epistemology inaugurates a new construal of reality as the spatial "given". »

⁷⁰⁰ Cf. J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986 p. 5-6 : « L'enquête *Sur l'ontologie grise de Descartes* tentait de dégager, sous l'apparence (et la réalité) de l'épistémologie anti-aristotélicienne des *Regulae*, la contre-ontologie qui permet seule à l'esprit de disqualifier l' des étants pour les réduire au rang d'objets ; une ontologie, même en grisé et sous le couvert d'une doctrine de la science certaine et évidente, se déploie dans l'instauration cartésienne. »

⁷⁰¹ Cf. J.-F. COURTINE, *Suarez et le système métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 483 « C'est pourquoi la distinction traditionnelle (...) communément établie entre la philosophie "moderne" (dont Descartes reste incontestablement le héraut) et l'enseignement transmis par la scolastique (celle que l'on peut nommer aussi légitimement "tardive" (...)), cette distinction tend cependant à devenir ici caduque (...). »

⁷⁰² Cf. O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2013, p. 381-410.

⁷⁰³ Cf. O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2013, p. 405.

l'abandon de la métaphysique de la participation par la modernité comme d'autres auteurs radicaux-orthodoxes⁷⁰⁴. Elle considère que l'ontologie produite par la scolastique tardive définit l'être indépendamment de son origine transcendante, et ajoute que cette ontologie rend possible l'épistémologie cartésienne dans laquelle le sujet est la source de la connaissance. D'après elle, Descartes peut concevoir sa méthode de connaissance à partir des catégories du sujet parce qu'il a perdu la vision participative de l'être créé à l'Être transcendant. La scolastique tardive raisonnait encore à partir de l'être, mais elle ne le pensait plus comme un être participé. Avec Descartes, un pas supplémentaire est franchi puisque l'être est connu à partir du sujet. Selon Pickstock, l'être est alors réduit à un « donné » car, non seulement le sujet devient la source de la connaissance, mais il impose à l'être la *mathêsis* qu'il produit formellement. Le recours de la *mathêsis* se trouve donc être à l'origine de cette réduction, si bien que nous pouvons nous demander si Pickstock pense qu'aucune connaissance de l'être n'est accessible grâce à elle. La réponse est certainement négative. Pickstock n'affirme pas que la *mathêsis* soit purement une construction du sujet. Un simple regard sur le développement sans précédent des sciences et des techniques qui a été rendu possible par le recours aux mathématiques interdit de penser que la *mathêsis* ne connaît pas l'être. La thèse de Pickstock ne signifie pas que l'épistémologie cartésienne soit la projection d'une *mathêsis* construite par le sujet et imposée à l'être de l'extérieur. Elle permet une connaissance réelle de l'être, si bien que la critique de Pickstock doit donc se comprendre autrement. Pickstock estime que cette épistémologie est incapable de connaître la dimension mystérieuse de l'être ; elle lui reproche de réduire l'être à une finitude modélisable selon la *mathêsis*. Pour reprendre une formule-clé de *Radical Orthodoxy*, l'épistémologie cartésienne est incapable de connaître que « tout ce qui est *n'est que* parce que ce qu'il est plus que ce qu'il est »⁷⁰⁵. Autrement dit, Pickstock reproche à cette épistémologie de ne pas connaître l'être dans sa relation à l'infini en se cantonnant à ce qui est clair et distinct. À ses yeux, elle exclut du champ de la connaissance l'infini présent dans le fini, le premier se manifestant dans la dimension obscure et confuse du second. De même, elle affirme qu'en réservant la catégorie d'infini à Dieu seul, Descartes est conduit à transposer dans l'illimité spatial l'espoir d'infini qui habite l'homme. En bref, Pickstock démontre que l'épistémologie cartésienne ne peut connaître l'infini présent dans le fini, ce qui équivaut à ne pas connaître l'être, et le réduire à un « donné ». À l'inverse, elle soutient que la prise en compte de la

⁷⁰⁴ Cf. J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy : A New Theology*, p. 3 : « The central theological framework of radical orthodoxy is "participation" as developed by Plato and reworked by Christianity, because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God. »

⁷⁰⁵ J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy : A New Theology*, p. 4 : « all there is *only* is because it is more than it is. »

métaphysique de la participation implique une connaissance par un va-et-vient entre le sujet et l'objet. Dans ce va-et-vient, le premier doit laisser le second se dévoiler à lui, et le second connaît le premier en vertu de son désir.

Dans cette analyse de Pickstock, référence est faite à la participation platonicienne conservée dans le christianisme, au moins jusqu'à Thomas d'Aquin. En réalité, sa démarche emprunte à la phénoménologie d'origine husserlienne, ce dont témoignent notamment les nombreuses références aux auteurs phénoménologues dans *After Writing*. Nous avons déjà évoqué E. Husserl, M. Heidegger, J. Derrida ou J.-L. Marion, et nous pouvons notamment ajouter J. Baudrillard, J.-L. Chrétien, H.-G. Gadamer, J.-Y. Lacoste ou M. Merleau-Ponty. Inspirée par ces auteurs, Pickstock critique Descartes comme une phénoménologue ainsi que cela transparaît dans l'emploi du terme « donné ». Nous pouvons en effet associer sans hésitation à Husserl, Heidegger, Marion ou Merleau-Ponty, le lexique de la donation ⁷⁰⁶. Fondamentalement, Pickstock reproche ainsi à Descartes de se situer en position de domination de l'objet, comme son objectif de se rendre « maître et possesseur de la nature » l'illustre parfaitement⁷⁰⁷. À l'opposé, elle considère qu'une bonne épistémologie doit intégrer le fait que l'objet se donne lui-même à connaître et, plus précisément, elle se distingue d'Husserl en faisant référence à la théologie et à la manifestation de l'infini dans le fini. De ce fait, elle emboîte plutôt le pas au « tournant théologique de la phénoménologie française » évoqué par D. Janicaud, avec l'originalité de recourir à la liturgie⁷⁰⁸. Dans sa démonstration, elle ne veut pas seulement affirmer que l'objet *se donne* à connaître, mais surtout qu'il n'est connaissable qu'à travers une confession doxologique de son origine transcendante. Or, cette vision, Descartes la rejette incontestablement. Dans sa pensée, la distinction des sciences est un fait acquis, sa méthode prétendant se distinguer de la théologie, dans laquelle il n'ose s'engager, et de l'enseignement scolastique qu'il appelle la « philosophie »⁷⁰⁹. Nous savons que sa méthode est une démarche du sujet qui entreprend de « parvenir à la connaissance de toutes les choses dont [son] esprit [est] capable » de sorte que Descartes n'envisage aucunement que la confession de l'origine transcendante de l'être soit indispensable à toute connaissance⁷¹⁰. Par conséquent, au sens où ce qui est « donné » n'est pas systématiquement perçu dans sa relation à cette origine

⁷⁰⁶ Après Husserl, J.-L. Marion a tout particulièrement développé une phénoménologie de la donation durant ces dernières années (cf., notamment, J.-L. MARION, *Étant donné*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005).

⁷⁰⁷ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 56.

⁷⁰⁸ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Eclat, 1992.

⁷⁰⁹ Cf. la première partie du *Discours sur les Considérations touchant aux sciences* (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 9-16) ; DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 14-15.

⁷¹⁰ DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 21.

transcendante, l'être connu par la méthode est un « donné ». Dans la perspective de Pickstock, le constat selon lequel l'être cartésien est un « donné » doit s'interpréter comme l'affirmation d'une position nihiliste chez Descartes, interprétation que nous pouvons critiquer.

2.2.2. Descartes est-il nihiliste ? Critique de la lecture pickstockienne de Descartes

D'après Pickstock, en soumettant l'objet aux critères de la *mathêsis*, le sujet de Descartes s'interdit de connaître l'être dans sa relation à l'infini, et il ne peut donc pas le connaître tel qu'il est. L'épistémologie cartésienne évacue en effet les aspects obscurs de l'être qu'impliquent, selon Pickstock, sa temporalité ou ses particularismes ; elle connaît ainsi parfaitement ce qui est atemporel et sans particularisme. Selon les critères de la méthode cartésienne, le *nihil* est donc l'objet suprême, car il correspond parfaitement aux critères de clarté et de distinction posés par Descartes. De l'avis de Pickstock, celui-ci est donc nihiliste. En n'intégrant pas l'origine transcendante de l'être dans l'acte de connaissance, il le prive d'existence.

Puisque Pickstock lit Descartes en phénoménologue, l'évaluation de sa lecture suppose également de revenir à Heidegger dont nous avons vu l'influence sur Pickstock dans la première partie⁷¹¹. Descartes n'a pas été le sujet principal des travaux de celui-ci, mais il s'est confronté à la pensée du philosophe français dès 1919, et il l'évoque à plusieurs reprises⁷¹². Dans un cours sur le nihilisme européen de 1940, Heidegger affirme notamment que l'ontologie cartésienne est proche de la volonté de puissance nietzschéenne⁷¹³. Il associe les deux philosophes dans un même paradoxe, affirmant que l'un comme l'autre se présentent comme de grands sceptiques alors qu'ils exaltent la vérité comme certitude subjective. Pickstock est proche de la position d'Heidegger lorsqu'elle considère que, chez Descartes, la vérité de l'être est suspendue au jugement du sujet. De même, l'étude de Descartes aux paragraphes 18 à 24 de *Sein und Zeit* est proche de la thèse de Pickstock. Nous notons deux aspects de la lecture heideggérienne de Descartes qui s'en rapprochent. Heidegger soulève tout d'abord une limite méthodologique de Descartes. Il lui reproche de prétendre connaître l'être de l'étant par sa méthode, alors que sa connaissance demeure au stade de l'ontique. Ainsi, dans sa présentation de *Sein und Zeit*, H.

⁷¹¹ Pickstock adopte le point de vue heideggérien du rejet de la métaphysique de la présence (cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, 2.2.1 La séparation cartésienne de l'ontologie et de la théologie).

⁷¹² Sur ce sujet, cf. notamment : F. JARAN, « Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne », *Heidegger Studies*, 2003, vol. 19 p. 65-80.

⁷¹³ Cf. E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven (BEL), Peteers Publishers, 1999, p. 605-606.

Pasqua présente Heidegger d'une manière telle que la proximité avec Pickstock apparaît nettement. Commentant le § 21, il écrit que

Descartes, en effet, a totalement perdu de vue l'être du monde. Il faut en chercher la cause dans la voie d'accès qu'il a choisie. À la différence de Heidegger, qui part de l'existence concrète du Dasein préoccupé dans le monde, Descartes part de l'abstrait en s'en tenant exclusivement à la connaissance mathématique. Seul ce qui est saisi par la méthode physico-mathématique existe à ses yeux : « *Ce qui, par son mode d'être, s'avère identique à l'être auquel accède la connaissance mathématique, cela seul est, au sens vrai de ce mot.* » Or, ce que cette connaissance appréhende c'est, avant tout, le stable, le permanent. Elle fait abstraction de l'être concret, changeant. Les mathématiques, voyant dans la permanence le critère de l'être, ne peuvent avoir de l'être de l'étant qu'une idée conforme à cette permanence, à cette immobilité « vide » : « *Ainsi, le « monde » reçoit-il son être par décret, à partir d'une certaine idée de l'être, impliqué secrètement dans le concept de substantialité, et à partir de l'idée d'une connaissance qui connaît un étant dont l'être est conforme à cette idée* ». La méthode cartésienne, condamnée à laisser de côté l'aspect sensible et changeant de l'existence, est donc irrecevable par notre analytique du Dasein considéré comme être-dans-le-monde.⁷¹⁴

Selon H. Pasqua, Heidegger reproche à Descartes de considérer le monde à partir d'une abstraction élaborée par le sujet. Il juge que, pour Heidegger, la connaissance cartésienne fait abstraction du sensible et du changeant, le « monde » se trouvant alors suspendu au décret du sujet. La proximité de Pickstock avec cette interprétation d'Heidegger est très nette. À sa suite, elle pense que Descartes met de côté le changeant. L'influence de Heidegger se fait également sentir dans l'élaboration du concept de la spatialisation.

Dans la lecture de Descartes menée dans *Sein und Zeit*, Heidegger dénonce une « immanentisation » résultant du cartésianisme, « immanentisation » que nous pouvons estimer proche de la spatialisation décrite par Pickstock. En effet, M. Gelven rapporte que Heidegger critique la vision cartésienne du monde selon son étendue spatiale. Il affirme qu'il « accuse Descartes d'interpréter le monde en le voyant comme à-portée-de-la-main. »⁷¹⁵ C'est ainsi que M. Gelven rend compte de la critique formulée par Heidegger contre l'exemple de la cire pris par Descartes pour distinguer l'essence et les accidents⁷¹⁶. Il affirme que Descartes voit la cire « abstraitement comme un étant dont le sens le plus profond est simplement de prendre de la

⁷¹⁴ H. PASQUA, *Introduction à la lecture d'Être et temps de Martin Heidegger*, Paris, L'Âge d'Homme, 1993, p. 52. L'ouvrage est désormais cité H. PASQUA, *Introduction à la lecture d'Être et temps de Martin Heidegger* suivi du numéro de page.

⁷¹⁵ M. GELVEN, *Être et temps de Heidegger : un commentaire littéral*, Bruxelles (BEL), Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1987, p. 134. L'ouvrage est désormais cité M. GELVEN, *Être et temps de Heidegger* suivi du numéro de page. L'auteur fait référence au §19 de *Sein und Zeit*.

⁷¹⁶ Cf. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, p. 36-39.

place. »⁷¹⁷ M. Gelven présente ainsi la critique de Heidegger comme le reproche d'une « stérilisation » du monde, considérant que

l'explication des substances matérielles de Descartes est à-portée-de-la-main : les substances sont des entités et ne sont considérées que dans leur pure choséité, c'est-à-dire qu'elles prennent de la place et sont par là même les éléments constitutifs de l'univers. En négligeant de prendre en considération le but, l'utilité, et la fonction de ces entités, Descartes a transformé le monde en un lieu plutôt stérile. La seule manière d'*ajouter* au monde des caractéristiques bien-à-la-main telles que l'utilité et la fonction est que d'autres sortes de substances, les substances pensantes, revêtent de quelque façon les substances matérielles de cette signification.⁷¹⁸

D'après M. Gelven, Heidegger pense que le choix cartésien de faire de l'*extensio* l'essence des substances matérielles conduit à priver le monde de signification. En ne prenant pas en compte le but, l'utilité ou la fonction des substances, rapporte M. Gelven, Descartes l'a transformé « en un lieu plutôt stérile », et il en résulte que Heidegger constate qu'il appartient à des substances pensantes de leur attribuer leur signification de l'extérieur. Nous retrouvons ainsi le reproche pickstockien adressé au cartésianisme de nier la signification intrinsèque du monde. La spatialisation décrite par Pickstock plonge donc partiellement ses racines chez Heidegger.

Eu égard au rôle de Descartes dans la naissance du rationalisme moderne, il n'est pas surprenant de trouver chez Heidegger une critique de la modernité cartésienne similaire à celle de Pickstock ⁷¹⁹. En premier lieu, Heidegger rejette le projet cartésien de devenir « maître et possesseur de la nature », et il dénonce l'abstraction de la méthode cartésienne qui interdit toute connaissance du changeant et du sensible⁷²⁰. En second lieu, Heidegger constate qu'en raison de la place primordiale reconnue à l'*extensio*, Descartes a privé le monde de sens et en a fait un « lieu stérile ». La signification des substances matérielles dépend donc désormais du point de vue du sujet. Ces deux aspects de la pensée heideggérienne se retrouvent incontestablement chez Pickstock, mais une divergence essentielle doit être soulignée. Heidegger n'admettrait pas la thèse de Pickstock de la présence de l'infini dans le fini, et il n'accepterait donc pas la

⁷¹⁷ M. GELVEN, *Être et temps de Heidegger*, p. 134

⁷¹⁸ M. GELVEN, *Être et temps de Heidegger*, p. 134-135.

⁷¹⁹ Cf. B. PIETTRE, « Descartes et la raison devenue (de Descartes à Heidegger) », *Mimesis*, Bauru, vol. 24, n°1, 2003, p. 25-58. L'auteur présente une "histoire" de la raison dans laquelle la critique heideggérienne de Descartes est longuement développée. L'article est désormais cité B. PIETTRE, « Descartes et la raison devenue » suivi du numéro de page.

⁷²⁰ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 55-56 : « (...) il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme *maîtres et possesseurs de la nature*. » C'est nous qui soulignons.

spatialisation de Pickstock. Il met certes en accusation la place de l'*extensio* dans la philosophie de Descartes, mais il lui emboîte le pas dans l'affirmation de la spatialité du *Dasein*⁷²¹. La dénonciation de la spatialisation cartésienne par Pickstock est, par conséquent, plus radicale que la critique heideggérienne. Appuyée sur les traditions platonicienne et augustinienne, elle souhaite rejeter toute forme d'immanence, et c'est dans cette perspective que sa critique va jusqu'à l'accusation de nihilisme. La thèse pickstockienne ne se confond donc pas avec la dénonciation heideggérienne de l'oubli de l'être, « oubli du mystère de l'existence du monde, des choses et des êtres (de ce que Heidegger nomme les "étants") », selon B. Piettre⁷²². Pickstock ne reproche pas à l'ontologie cartésienne d'oublier un mystère indéfini de l'existence du monde, des choses et des êtres. Elle conteste sa philosophie de la connaissance en son oubli de la confession doxologique de la source transcendante de l'être. Elle défend le caractère incontournable de la métaphysique platonicienne et augustinienne de la participation, en accueillant la théorie de Platon de la participation des choses aux Idées, théorie qu'elle estime perfectionnée par le christianisme⁷²³. Sa critique de Descartes est plus radicale que celle de Heidegger en ce qu'elle dénonce un nihilisme cartésien provenant de la séparation avec le platonisme et la métaphysique de la participation défendue par le christianisme. Nous comprenons qu'elle suggère une dénonciation radicale du nihilisme du rationalisme moderne, et nous devons finalement répondre clairement à la question suivante : Descartes est-il nihiliste ?

Pickstock critique l'absence de métaphysique de la participation chez Descartes. Elle regrette donc qu'il se soit séparé de la métaphysique de la participation qu'elle associe au christianisme. Elle pose donc implicitement un jugement sur le christianisme de Descartes, même si elle considère que la participation n'est pas la propriété exclusive du christianisme puisqu'elle n'implique pas la foi en Dieu comme une réalité personnelle, ni en la Création *ex nihilo*⁷²⁴. Dans le cas de Descartes, la critique de Pickstock vise directement son rejet de la métaphysique de la participation et, indirectement, son christianisme. Nous réfléchissons plus loin à la manière dont Pickstock envisage le christianisme en général, et nous analysons ici

⁷²¹ Cf. H. PASQUA, *Introduction à la lecture d'Être et temps de Martin Heidegger*, p. 53s.

⁷²² B. PIETTRE, « Descartes et la raison devenue », p. 47.

⁷²³ Cf. PLATON, *Parménide*, 130 e-134 e ; C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. XV : « In the second part of the essay, "The Sacred Polis", I show how liturgical language operated in the high Middle Ages, in a period when Christianity had extended and perfected the Platonic doxological account of meaning. » L'édition française de l'ouvrage ne reprend pas cette phrase que nous pouvons traduire ainsi : « Dans la seconde partie de l'essai, « La cité sacrée », je montre comment le langage liturgique a fonctionné dans le Haut Moyen-Âge, dans une période durant laquelle le christianisme a étendu et perfectionné la prise en compte platonicienne doxologique de la signification. »

⁷²⁴ Sur les questions que pose le christianisme de Descartes, voir notamment l'étude de M. Blondel : M. BLONDEL, « Le christianisme de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 4, n°4, 1896, p. 551-567.

l'aspect direct de sa critique de Descartes⁷²⁵. Sa conviction au sujet du nihilisme de Descartes provient principalement du critère de clarté et de distinction qu'il choisit pour sa méthode. Dans sa démonstration, elle affirme que le *nihil* remplit parfaitement ce critère, et elle en conclut que Descartes est nihiliste. Mais il est problématique d'affirmer que le néant est ce qui est connu le plus clairement et le plus distinctement. Nous pensons qu'en le supposant, Pickstock se trompe sur le néant, car il est ce qui n'est pas. Or, ce qui n'est pas est précisément ce qui est le plus difficile à penser. Dans sa méthode, Descartes recherche ce qui est évident selon l'intuition, définie comme « tout acte unitaire de l'esprit qui saisit de manière absolue et donc dans sa totalité un certain contenu objectif. »⁷²⁶ Dans la méthode cartésienne, le néant n'est certainement pas l'objet le plus évident à saisir par l'intuition. Nous affirmons que l'intuition du néant n'est pas évidente pour l'intelligence, et que la méthode cartésienne n'est donc pas nihiliste. En revanche, Pickstock a raison de souligner les difficultés qu'elle soulève. D'après nous, elle n'est pas nihiliste, mais elle produit une connaissance partielle, car la connaissance mathématique de l'être qu'elle fournit est partielle. La méthode cartésienne connaît l'être dans sa stabilité, et non dans son instabilité ; elle le connaît à partir de son homogénéité, et non de ses particularismes. Elle montre par conséquent ses limites dans la prise en compte de l'inscription de l'être dans le temps, et elle se révèle également inadéquate pour prendre en compte le particularisme corporel. Elle comporte ainsi des limites, mais Pickstock déduit de manière erronée de ces limites un nihilisme cartésien. L'idée claire et distincte qu'il connaît par l'évidence de l'intuition est ; elle n'est pas une réalité formelle qui serait, par-là, inexistante. Nous pensons que le souci de Pickstock de prendre en compte le mouvement temporel ou la corporalité la conduit à oublier l'être de l'idée. Sur ce point, l'influence de Derrida et de la pensée postmoderne nous apparaît comme néfaste. En refusant à l'intuition cartésienne la capacité de connaître une idée réelle, Pickstock manifeste qu'elle doute de celle de la raison à atteindre la réalité⁷²⁷. Cette position est typiquement postmoderne, car la postmodernité s'inquiète de ce qui est connu avec certitude. En l'espèce, Pickstock considère que ce qui est possédé par l'évidence de la raison ne peut pas être, car l'être n'est pas connaissable par la raison. Autrement dit, elle estime que

⁷²⁵ Cf. *infra*, 3^{ème} Partie, Chapitre 6, La « philosophie chrétienne » de Pickstock.

⁷²⁶ F. DE BUZON & D. KAMBOUCHNER, Article « Descartes » in J.-P. ZARADER (Coord.), *Vocabulaire des Philosophes. II. Philosophie classique et moderne (XVII-XVIII^e siècle)*, Préf. D. KAMBOUCHNER, Paris, Ellipses, 2002, p. 43.

⁷²⁷ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*, 2012, n° 71 : « Aujourd'hui, un nouveau défi se présente, et la théologie catholique doit faire face à la crise post-moderne de la raison classique elle-même (...). (...) aujourd'hui, la raison est souvent considérée comme faible, incapable par principe d'atteindre la "réalité" ».

ce qui est connu comme fini dans la finitude de la raison n'est pas. Or, nous constatons qu'il est une finitude qui se donne à connaître en tant que finitude.

Pickstock affirme que l'épistémologie et l'ontologie cartésiennes induisent une position nihiliste. Nous avons montré l'influence de Heidegger sur sa démonstration puisqu'elle dénonce à sa suite la « stérilisation » du monde qui résulte de la méthode cartésienne. Nous avons également établi que sa thèse n'est pas la reprise de l'oubli de l'être heideggérien, car elle reproche à Descartes d'avoir abandonné la métaphysique de la participation. Sa thèse consiste à soutenir que la confession doxologique de la source transcendante de l'être est indispensable pour qu'une pensée ne soit pas nihiliste. Or, nous contestons cette thèse, en estimant que Pickstock déduit trop rapidement de sa critique de la connaissance par la *mathêsis* le nihilisme cartésien. Selon nous, elle ne perçoit pas que l'intuition cartésienne saisit quelque chose qui est, car elle ne tient pas compte de l'être de l'idée. À nos yeux, plutôt que d'affirmer le nihilisme cartésien, il convient de souligner le caractère partiel de son épistémologie. Bien que celle-ci se révèle incapable de connaître l'écoulement du temps ou les particularismes corporels, nous constatons que la connaissance du stable et de l'homogène dans l'être n'est pas illusoire. Nous concluons que Descartes n'est donc pas nihiliste, mais qu'il faut souligner les limites de sa méthode de connaissance. Nous interrogeons ensuite les conséquences de cette méthode à l'égard de la spatialisation du langage et de la connaissance.

2.3. La spatialisation du langage et de la connaissance de Descartes à Derrida

Pour Pickstock, dès lors que le réel est appréhendé comme un « donné » dans la philosophie de Descartes, le langage et la connaissance sont spatialisés. Elle estime ainsi que la spatialisation moderne du langage trouve une origine chez Descartes. Étant donné que le projet cartésien ne concerne pas le langage, nous pouvons nous interroger sur la validité de cette thèse. Nous notons d'abord que Pickstock n'analyse pas le langage employé par Descartes – comme elle analyse celui du rite romain médiéval dans la suite d'*After Writing* –, mais elle démontre que sa philosophie aboutit *de facto* à une dégradation du langage. Nous avons vu qu'elle juge que le recours cartésien à la *mathêsis* induit une relation de domination du *cosmos*, et qu'elle ajoute que la relation au *cosmos* détermine la vision du langage. Selon elle, si le *cosmos* n'a plus de signification par lui-même, mais qu'il la reçoit du sujet, alors la théorie du signe est

modifiée. Selon l'épistémologie et l'ontologie cartésiennes, chaque étant est compris selon des lois immuables, si bien qu'il peut être remplacé par un étant respectant les mêmes lois, de même qu'un caractère à imprimer peut être remplacé par un autre. Pour Pickstock, Descartes promeut donc l'interchangeabilité des signes et la connaissance instantanée ; il initie la transformation du langage. Nous remarquons que Pickstock ne pense pas qu'il ait conscience des conséquences langagières de son épistémologie. Elle pointe simplement l'abandon par Descartes de la signification intrinsèque du *cosmos*, et elle argue qu'il induit une nouvelle vision du langage qui sera illustrée par la grammatologie derridienne. Cet abandon cartésien de la signification intrinsèque du *cosmos* est incontestable. Nous avons déjà cité le jugement de T. Gontier selon lequel Descartes ne croit plus à l'ordre ancien qui situe l'unité des sciences dans le *cosmos* lui-même, car il la situe dans le sujet, et nous avons évoqué la critique heideggérienne de Descartes⁷²⁸. La question se déplace, et nous devons comprendre le lien que Pickstock décèle entre l'épistémologie cartésienne et sa critique de la spatialisation du langage et de la connaissance.

En demandant comment Pickstock peut considérer que l'épistémologie cartésienne produit des conséquences sur le langage, nous constatons que le « tournant linguistique (*linguistic turn*) » de la philosophie qu'elle adopte explique sa position. Le « tournant linguistique » reçoit son nom d'un ouvrage de R. Rorty de 1967, et il désigne un courant philosophique apparu dans les années 1960-1970, regroupant des philosophes divers dont le point commun est l'affirmation selon laquelle aucune connaissance ne peut être isolée de la médiation du langage⁷²⁹. Selon le « tournant linguistique », il est impossible d'imposer un sens extralinguistique à la réalité. Pour V. Descombes, il s'agit d'un tournant herméneutique qui écarte l'idée que l'homme puisse « se soustraire à l'histoire » et « commencer radicalement », car il est une « créature langagière »⁷³⁰. À partir de cette approche philosophique, la critique des conséquences de l'épistémologie de Descartes sur le langage et la connaissance s'éclaire. Pour Pickstock, Descartes prétend s'abstraire du langage du *cosmos* et lui imposer le sien en « commençant radicalement », ne comprenant pas que le langage produit la connaissance. Son modèle de connaissance est la *mathêsis* qui a elle-même l'algèbre pour modèle de sorte que la connaissance cartésienne s'inspire d'un langage formel et séparé de toute réalité matérielle signifiante. Pickstock souligne que Descartes tend à modeler le langage sur la *mathêsis* puisqu'il

⁷²⁸ Cf. T. GONTIER, *Descartes*, p. 6. Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, 1.2.1 De l'épistémologie à l'ontologie.

⁷²⁹ Cf. R. M. RORTY, *Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago (USA), The University of Chicago Press, 1967.

⁷³⁰ V. DESCOMBES, « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, n°175-176, 2005, p. 457.

vante la connaissance immédiate, et qu'il souhaite une réduction maximale de la durée du processus de connaissance. De même, elle remarque que Descartes se félicite de ne faire jouer « presque aucun rôle à la mémoire », et conclut que sa méthode implique que le langage soit immédiat et rapide⁷³¹. Elle associe ainsi le hiéroglyphe égyptien à ce type de langage, instantané et spatial puisque, dans son aspect d'idéogramme, le message est contenu dans un espace et fourni de manière instantanée⁷³². Pour elle, la spatialisation du langage et de la connaissance est donc en germe dans le projet cartésien qui annonce la transformation derridienne du langage. Dans cette analyse, elle se démarque de Derrida lui-même qui voit en Descartes une figure du logocentrisme. Bien que l'attrait cartésien pour l'ordre semble l'éloigner de la déconstruction derridienne, Pickstock considère que Derrida n'exalte le désordre que superficiellement. À ses yeux, la *différance* derridienne mène en réalité à l'homogénéisation du *cosmos*, et elle retrouve cette homogénéisation chez Descartes. En définitive, elle fait donc de Descartes un derridien avant l'heure, ce que nous contestons.

Nous remarquons tout d'abord que Pickstock lit Descartes à la lumière des philosophies du XX^e siècle. Elle ne prétend pas l'interpréter en restant fidèle à ses intentions ou au contexte dans lequel il réfléchit. Dans son analyse, elle veut repérer des caractéristiques de la modernité et de la postmodernité, et rechercher leurs origines chez Descartes. Elle ne le lit pas pour lui-même, ni dans son contexte. Bien que nous puissions lui reprocher cette perspective, nous reconnaissons la validité de certains de ses constats. Ainsi, il est indéniable que Descartes promeut la connaissance, et qu'il s'écarte de la dialectique. En outre, à la différence de Pickstock, il est également vrai qu'il n'invoque pas la poésie dans le processus de connaissance, s'inspirant incontestablement de l'algèbre pour raisonner⁷³³. Par conséquent, il participe de ce point de vue à la spatialisation du langage et de la connaissance telle que Pickstock la perçoit. Dans la suite de notre étude, nous nous interrogeons sur le caractère négatif de cette spatialisation mais, avant cela, nous contestons la relation que Pickstock établit entre Descartes et Derrida. Si Descartes participe au processus de spatialisation, Pickstock a-t-elle raison de voir en lui le précurseur de Derrida ? Sur ce point, nous pensons qu'elle pêche de nouveau par manque de sens historique. Au service de sa thèse, elle gomme la différence culturelle entre

⁷³¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 121 ; *After Writing*, p. 69.

⁷³² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 123 ; *After Writing*, p. 70.

⁷³³ Sur ce sujet, voir aussi C. PICKSTOCK, « The Confidence of Theology : Frontiers of Christianity in Britain Today », 15 avril 2016, [En ligne], consulté le 17 mai 2016. URL : <http://www.abc.net.au/religion/articles/2016/04/15/4444059.htm>. Catherine Pickstock affirme que « la poésie rend l'abstrait clairement concret tout en élevant la pensée intuitive à une perspicacité abstraite métaphysique (*poetry renders the abstract graphically concrete while elevating intuitive thought to abstract, metaphysical insight*). »

Descartes et Derrida. Nous considérons que, dans son souci de mettre en lumière les points communs entre ces deux philosophes, elle fait oublier au lecteur leurs différences de culture et de pensée, et que cette simplification a ses limites. Elle transporte Descartes en plein XX^e siècle, et il est nécessaire de le rétablir dans son contexte historique. En resituant historiquement la pensée de Descartes, nous constatons alors que Pickstock en décrit quelques caractéristiques fondamentales, car Descartes est indubitablement un des principaux initiateurs du renversement épistémologique caractéristique de la modernité ayant pour conséquence un nouveau rapport au langage. À notre avis, associer Descartes à la transformation du langage est légitime. Plus encore, Pickstock considère que Derrida demeure dans la logique de la modernité cartésienne. Dans notre première partie, nous avons montré la validité de l'interprétation pickstockienne de Derrida, ce qui permet d'établir un lien entre Descartes et Derrida, malgré la volonté du second de se démarquer du premier. Si l'épistémologie cartésienne peut se comprendre comme une domination du sujet sur l'objet, la déconstruction derridienne demeure malgré elle dans une même domination du sujet. Un lien entre Descartes et Derrida peut donc légitimement être établi. Nous le précisons en discutant le recours de Pickstock aux catégories derridiennes pour qualifier le sujet cartésien d'« écrit ».

2.4. Descartes élabore-t-il un sujet « écrit » ?

Dans son interprétation de Descartes, Pickstock affirme qu'il élabore une conception du sujet comme « écrit » ou « non-liturgique ». Nous étudions d'abord cette assertion qui repose sur le rôle que joue la mémoire dans l'épistémologie cartésienne. Nous vérifions ensuite qu'en vertu de ce rôle de la mémoire les sujets cartésien et derridien sont assimilables, et nous analysons enfin son explication du paradoxe cartésien entre le caractère privé de la méthode et sa prétention à l'universalité.

2.4.1. La mémoire et le sujet « écrit » chez Descartes

Pickstock dénonce le rôle quasi-inexistant de la mémoire dans l'épistémologie de Descartes en raison de son choix en faveur de la *mathêsis*. Au soutien de cette dénonciation, elle convoque des textes de Descartes très explicites sur ce point. F. Alquié interprète Descartes de la même manière, affirmant qu'il « condamne la mémoire et [qu'il] croit pouvoir s'en passer

en s'élevant à la compréhension de l'enchaînement des causes. »⁷³⁴ Nous pouvons adhérer au jugement de Pickstock selon lequel Descartes s'éloigne d'une tradition platonicienne et augustinienne dans laquelle la connaissance suppose la réminiscence. Tout comme Pickstock, K. S. Ong-Vang-Cung souligne que Descartes s'écarte de cette connaissance par la mémoire, voyant en lui l'apôtre « de la nouveauté comme nouveauté »⁷³⁵. Elle remarque ainsi que Descartes donne à la mémoire intellectuelle, qu'il distingue de la mémoire corporelle, un rôle exactement opposé à celui de la mémoire chez Platon. Selon K. S. Ong-Vang-Cung, Descartes donne à la mémoire intellectuelle la mission de reconnaître la nouveauté, et non ce qui a toujours été. Il affirme en effet que la nouveauté d'une pensée ne peut être décelée à partir d'une trace corporelle, si bien qu'il appartient à la mémoire intellectuelle de déterminer la première apparition d'une pensée dans l'esprit. La mémoire intellectuelle permet de déterminer qu'une pensée n'a pas toujours été en nous. Dans le projet de la *mathêsis universalis*, la mémoire joue donc bien un rôle, mais il est distinct de celui qu'elle joue dans le platonisme. Elle participe désormais à l'ambition cartésienne de connaître à partir de soi, ce que Pickstock note justement. Doit-on alors en déduire avec elle que le sujet cartésien est « écrit » ?

Nous admettons avec Pickstock le rôle nouveau de la mémoire chez Descartes, mais nous remettons en cause les conséquences qu'elle en déduit. En effet, sa thèse selon laquelle le sujet cartésien est un « sujet écrit (*written subject*) » repose sur l'identification du sujet à la *mathêsis* par laquelle il connaît l'être⁷³⁶. Pour Pickstock, en posant son « *Cogito ergo sum* », Descartes voit dans le sujet une chose qui pense, le sujet s'assurant de son existence dans l'acte de penser, et non dans sa relation aux objets. D'après elle, dès lors que Descartes doute des pensées en tant que telles, pour n'être sûr que de l'acte de penser, il réduit le sujet à une réalité vide et formelle : la subjectivité est réduite à la capacité de penser de manière abstraite. À partir de cette identification du sujet à la *mathêsis*, Pickstock rapproche le sujet cartésien de l'écriture

⁷³⁴ F. ALQUIÉ, *Descartes*, Coll. dir. par L. HANSEN-LØVE, éd. numérique : P. HIDALGO, *La Gaya Scienza*, octobre 2011, p. 19. [En ligne], consulté le 23 septembre 2015. URL : <https://fr.scribd.com/document/167873304/Descartes-Alquie>

⁷³⁵ Cf. K. S. ONG-VANG-CUNG, *Descartes et l'ambivalence de la création*, p. 142 : « (...) la nouveauté est comprise par Descartes comme un effet de signification exercée à l'intérieur de l'esprit par la mémoire intellectuelle. Et ainsi, le signe n'est pas une occasion de se ressouvenir à la manière de la réminiscence platonicienne, car les traces laissées dans le cerveau donnent à connaître à la pensée réfléchie la nouveauté comme nouveauté. La mémoire n'exerce pas une simple reconnaissance du même à l'occasion de la perception des traces, elle ne participe pas aux retrouvailles de l'esprit et des idées qui seraient en quelque sorte déjà vues, parce que connaturelles et essentielles à l'esprit en ce sens précis, constituant l'horizon du sens, parce que la ressaisie serait la téléologie propre de l'activité de la pensée. Tout au contraire, et de manière singulière, la mémoire est une reconnaissance de la nouveauté comme nouveauté qui n'est effective que lorsque l'esprit place la source de toute affectivité en lui-même, et ainsi on peut considérer qu'il contribue à marquer, ou à inventer, la nouveauté ».

⁷³⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 123 ; *After Writing*, p. 70.

derridienne. Au point de départ, le raisonnement de Pickstock est difficilement contestable car, dans sa méthode, Descartes entend partir de ce qu'il peut connaître de manière évidente⁷³⁷. Dans ce processus de connaissance, de par sa capacité à saisir la vérité par intuition, le sujet a un rôle capital. Pour Pickstock, il en résulte que le sujet cartésien est formel et vide, car tout ce qui n'est pas le sujet pensant est douteux. Nous avons déjà exprimé notre désaccord avec l'identification du sujet à la *mathêsis* impliquant un nihilisme cartésien. De même, nous rejetons donc l'idée que le sujet cartésien soit « écrit » au sens où il serait nihiliste. En revanche, nous admettons qu'il est « écrit » en raison du rapport intime qu'il entretient avec la logique mathématique. En ce qu'il refuse son inscription dans une histoire, il est « écrit ». La méthode cartésienne consistant à rendre le sujet capable de connaître la vérité à partir de lui-même peut légitimement être rapprochée du processus consistant à écrire un livre à partir d'une page blanche. Dans son ambition de commencement radical, le sujet cartésien s'apparente à l'écrit qui donne l'illusion de ne pas avoir de racines. Cependant, la méthode cartésienne légitime également le doute. Elle requiert que le sujet connaisse lui-même par intuition. De ce fait, un rapprochement entre le sujet cartésien et l'oral est aussi possible parce que l'oralité suppose un sujet vivant s'exprimant lui-même. En conclusion, l'association du sujet cartésien avec l'écriture est légitime, car il emprunte au raisonnement de la *mathêsis*. Elle ne doit néanmoins pas exclure le rapprochement avec l'oralité, ce qui signifie que la proximité entre le sujet cartésien et la pensée de Derrida doit être nuancée.

2.4.2. Refus de l'assimilation entre les sujets cartésien et derridien

Nous avons présenté la *différance* derridienne dans la première partie, et nous avons compris qu'elle abolit la temporalité puisqu'elle exalte la trace séparée de son inscription dans le temps et l'histoire. Avec Pickstock, nous admettons que Descartes, s'inspirant de l'algèbre, envisage la connaissance à partir de l'intuition, et cherche ainsi à évacuer le passage du temps. Nous convenons également avec Pickstock que la méthode cartésienne implique de se tenir à distance de diverses influences extérieures comme celle du précepteur. En raison de ces deux éléments de la pensée de Descartes, une proximité entre les sujets cartésien et derridien peut légitimement être défendue. Toutefois, nous devons préciser que le rôle que Descartes accorde à la raison dans la connaissance par intuition interdit d'admettre une identification totale entre

⁷³⁷ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 22.

ces deux sujets. Le sujet derridien est en effet « écrit » parce qu'il met de côté la capacité de sa raison à connaître le vrai, et parce qu'il promeut l'imposition arbitraire du sens. En revanche, le sujet cartésien connaît grâce à l'activité répétée et vivante qu'est l'intuition. De ce fait, il est moins arbitraire que le sujet derridien. S'il peut être qualifié de sujet « écrit », il l'est dans un autre sens que le sujet derridien. Il l'est parce qu'il prétend connaître sans la mémoire, mais il ne l'est pas parce qu'il admet que la vérité est connue dans la répétition de l'intuition.

2.4.3. La méthode privée peut être universelle

Pickstock fonde enfin la dimension « écrite » du sujet cartésien sur la prétention à l'universalité de sa méthode privée. Nous devons vérifier si ce paradoxe peut justifier l'affirmation de Pickstock sur le sujet cartésien. À cette fin, nous précisons d'abord les conclusions de Pickstock relatives au caractère éminemment privé de la connaissance chez Descartes. Nous pouvons ainsi noter que, dans son étude, Pickstock n'évoque pas la proposition cartésienne d'un travail en commun, telle qu'elle figure au début de la sixième partie du *Discours*. Descartes y pose la dimension collective de la recherche de la science universelle :

Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché ou par la brièveté de la vie ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allassions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait le faire.⁷³⁸

Pickstock assure que Descartes fonde dans la recherche personnelle la connaissance de la vérité, ce passage du *Discours* semble exprimer l'inverse. Descartes affirme clairement que l'élaboration de la science qu'il recherche ne dépend pas seulement de lui. Premièrement, il explique pourquoi il importe qu'il livre au « public » ses découvertes. Deuxièmement, il indique l'importance que d'autres « bons esprits » fassent de même. Il en conclut qu'on va plus loin « ensemble » que seul. Malgré ces propos de Descartes, nous pensons que le reproche que Pickstock lui adresse reste pertinent, car le caractère individuel de la méthode demeure. Descartes invite ici chacun des « bons esprits » à l'expérience, selon « son inclination et son

⁷³⁸ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 57.

pouvoir », proposant ainsi que chacun s'appuie sur l'expérience d'un autre. Autrement dit, il conçoit la science comme la juxtaposition d'expériences privées à portée universelle. Il affirme nettement que les derniers commenceront là où les précédents auront achevé, ce qui témoigne du caractère privé de la démarche scientifique. Il envisage chaque découverte comme une aventure privée, avec un commencement et une fin propres à chaque sujet. Il estime que toute nouvelle expérience est un nouveau commencement, et que la science se constitue à partir de la succession de ces découvertes privées. Avec lui, apparaît une certaine conception moderne la science qui passe sous silence l'héritage scientifique nécessaire à tout progrès. Nous constatons que sa vision spatiale et privée de l'expérience scientifique produit en revanche l'illusion que chaque nouvelle découverte se substitue à la précédente à la manière d'un mouvement spatial infini. En raison de la méthode, chaque sujet tend vers l'illusion qu'il est le maître de chaque découverte scientifique et qu'il possède l'universel. Par conséquent, Pickstock a raison de souligner le paradoxe cartésien de la recherche privée d'une connaissance universelle. Nous devons alors vérifier s'il en résulte que Descartes propose à l'esprit de s'éclairer lui-même comme l'affirme Pickstock.

Aux yeux de Pickstock, constater que la méthode cartésienne est privée tout en ayant une prétention universelle la condamne d'office, car elle pense que l'universalité ne peut pas être atteinte à partir d'un raisonnement privé. Selon sa formule, cela signifie que le sujet cartésien est « un intérieur qui ne renvoie qu'à lui-même »⁷³⁹. Le jugement est sévère. Le caractère immédiat de la connaissance cartésienne est certes apprécié à sa juste mesure. Nous constatons en effet que la méthode repose d'abord sur l'évidence, sachant que le propre de l'évidence est son caractère immédiat⁷⁴⁰. Puisque l'évidence est saisie dans un acte d'intuition rationnelle, la vérité ne repose pas sur l'autorité de celui qui l'enseigne, ni même sur le raisonnement qu'il établit, mais elle advient par l'intuition que le sujet possède. Le sujet doit par conséquent s'abstraire de toute forme d'influence extérieure pour acquérir la certitude par lui-même si bien que Pickstock peut légitimement affirmer que la lumière de la vérité vient du sujet lui-même. Nous devons néanmoins ajouter que, pour Descartes, le sujet saisit par intuition une loi *universelle*. Pickstock considère que cette prétention est abusive car, la *mathêsis universalis* n'étant pas réelle, la connaissance acquise n'est pas universelle. Dès lors que nous avons établi que cette supposition est erronée, car la *mathêsis universalis* n'est pas purement

⁷³⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 128 ; *After Writing*, p. 73 : « A cellar is an inside with no outside, merely returning the inside to itself. »

⁷⁴⁰ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 22 : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse *évidemment* être telle (...). » C'est nous qui soulignons.

formelle, nous concluons que le sujet peut atteindre seul par la raison une loi universelle. En définitive, le paradoxe de la démarche cartésienne ne signifie donc pas son invalidité, et nous pouvons en déduire que le sujet cartésien n'est pas « écrit » au sens d'une formalité vide.

Au terme de cette analyse, nous admettons partiellement la validité de la thèse pickstockienne selon laquelle le sujet cartésien est un sujet « écrit ». Nous avons d'abord noté que Descartes apparaît comme l'apôtre « de la nouveauté pour la nouveauté », et que Pickstock a raison de souligner que, par méthode, il exclut la mémoire de l'acte de connaissance. Elle peut, par conséquent, affirmer qu'il se sépare de la connaissance platonicienne, préférant la connaissance de type mathématique. De ce point de vue, elle peut qualifier le sujet cartésien d'« écrit ». Descartes plaide cependant pour la connaissance par intuition, ce qui nous conduit à constater qu'il met en avant la connaissance répétée et vivante, et que le sujet cartésien peut être aussi être rapproché de l'oral. Nous estimons donc qu'il est impossible de soutenir que les sujets cartésien et derridien sont identiques. Le qualificatif pickstockien d'« écrit » convient davantage au sujet derridien en raison de son caractère arbitraire. Nous contestons enfin le refus de Pickstock d'admettre que la méthode cartésienne puisse être privée et permettre une connaissance universelle. À nos yeux, Pickstock ne perçoit pas la capacité d'une raison particulière à atteindre la vérité universelle. Elle a certes raison de penser que, d'une certaine manière, le sujet cartésien s'éclaire de lui-même, mais il n'est pas exclu qu'il atteigne par-là une vérité universelle. Nous affirmons que la *mathêsis universalis* n'est pas une formalité vide. Même si elle connaît imparfaitement l'être puisqu'elle ne peut pas connaître l'infini dans le fini, elle le connaît selon son ordre propre. En d'autres termes, nous constatons que l'idée connue par la raison peut être universellement vraie, car elle provient d'un sujet qui est vrai dans son acte de penser. Nous jugeons enfin que la critique pickstockienne à l'égard du sujet cartésien « écrit » est partiellement valable, et que Descartes n'est pas aussi proche de Derrida qu'elle l'affirme. Par son épistémologie, Descartes induit une approche mathématique du réel, et il participe donc à la spatialisation du langage et de la connaissance. La connaissance par évidence qu'il promeut interdit toutefois de réduire le sujet cartésien à une formalité vide.

En attribuant à l'épistémologie et à l'ontologie cartésiennes un rôle décisif dans la spatialisation moderne, Pickstock est-elle fidèle à la pensée de Descartes ? Dans notre critique de Pickstock, nous avons d'abord constaté qu'elle péchait par manque de sens historique. Influencée par H. Lefebvre, elle a pour souci de montrer les ramifications de la pensée cartésienne dans la modernité, mais il est vain d'espérer trouver dans *After Writing* une étude détaillée de Descartes. Nous avons ensuite montré qu'au-delà cette limite, l'interprétation pickstockienne fait apparaître divers aspects de Descartes souvent passés sous silence. Pickstock montre en premier lieu que Descartes fait de l'architecture le modèle du bon raisonnement. Elle souligne en deuxième lieu que Descartes connaît l'être sans intégrer de cette manière sa relation avec l'infini, critiquant la séparation d'avec la métaphysique de la participation. La spécificité de son interprétation de Descartes se trouve alors dans le regard phénoménologique qu'elle adopte⁷⁴¹. En vertu de ce regard, elle invite Descartes à reconnaître que l'objet se donne à connaître au sujet, et l'absence de cet élément chez Descartes la conduit à affirmer un nihilisme cartésien. Nous contestons ce dernier point, et nous jugeons que la connaissance cartésienne de l'être est partielle. Nous affirmons que la reconnaissance par Pickstock des limites de l'épistémologie et de l'ontologie mathématiques est précieuse, mais elle n'implique cependant pas que Descartes soit nihiliste. Pickstock décèle en troisième lieu un lien entre Descartes et la spatialisation du langage et de la connaissance dont nous avons vérifié la validité. Nous étudions plus loin le caractère négatif de cette spatialisation pour Pickstock. Sous l'influence de Derrida, Pickstock soutient en dernier lieu que le sujet cartésien est « écrit », s'appuyant sur la place de l'algèbre dans le processus de connaissance cartésien. Nous avons précisé ce jugement de Pickstock en soulignant que le sujet cartésien est vivant parce qu'il n'admet pas la répétition mortelle de vérités reçues, et nous avons conclu que l'identification entre le sujet cartésien et celui de Derrida doit être rejetée. En conclusion, l'apport de l'interprétation de Descartes par Pickstock est précieux, mais nous constatons qu'elle critique un aspect de la modernité produit par une déformation progressive du cartésianisme plutôt que la pensée de Descartes en elle-même. Il nous est apparu qu'elle a tendance à projeter sur Descartes les caractéristiques de la spatialisation moderne qu'elle

⁷⁴¹ La phénoménologie de Pickstock emprunte à Husserl, Heidegger, Derrida, J.-L. Marion et d'autres (Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, 2.2.1 La séparation cartésienne de l'ontologie et de la théologie). Son interprétation de Descartes est donc assez éloignée des célèbre *Méditations cartésiennes* d'E. HUSSERL (cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. PEIFFER et E. LÉVINAS, Paris, Vrin, 2014).

constate, et c'est pourquoi nous approfondissons à la fin de ce chapitre la relation entre Descartes et la spatialisation.

Conclusion : Descartes et la spatialisation moderne

Au terme de ce chapitre, l'influence de Descartes dans la modernité est plus claire. Pickstock établit qu'il est d'abord déterminant dans le renversement épistémologique qui établit le sujet en situation de domination de l'être et, ensuite, qu'il participe au développement de l'approche spatiale de l'être. À la suite de Descartes, l'être est connu dans son immanence, et non dans sa relation avec l'Être transcendant. La pensée de Descartes est une étape importante du processus de spatialisation puisqu'elle contribue à développer un regard mathématique immanent sur l'être. Néanmoins, contrairement à ce qu'affirme Pickstock, le cartésianisme ne produit pas inmanquablement le nihilisme, car la méthode de l'évidence de l'intuition présente deux intérêts pour la connaissance de l'être. Elle suppose premièrement le renouvellement incessant du rapport à l'être, étant donné que le sujet doit avoir l'expérience de l'évidence et que cette expérience doit être renouvelée. C'est pourquoi nous affirmons que Descartes promeut aussi l'oralité vivante, et que le sujet cartésien n'est pas nécrophile. Deuxièmement, la méthode par intuition témoigne de la capacité de la raison à connaître la vérité, si bien que nous refusons l'idée qu'elle induise un sujet formel et vide. Nous avons montré qu'au contraire, elle exalte la capacité de l'intelligence à atteindre la vérité de l'idée, et nous pensons donc que Pickstock ne perçoit pas le rapport participé avec l'Être transcendant du sujet lui-même. En effet, la métaphysique de la participation ne concerne pas seulement les objets physiquement extérieurs au sujet, mais elle permet également de comprendre que le sujet, rentrant en lui-même, puisse connaître des idées finies participant aux Idées. Nous estimons par conséquent que le lien entre Descartes et la spatialisation moderne n'est pas établi tel que Pickstock l'affirme. Descartes s'intègre certes dans le mouvement de la modernité qui considère l'être dans une finitude close. Il appréhende l'être dans son immanence puisque son épistémologie et son ontologie ne prennent pas en compte une manifestation de l'infini dans le fini. Il participe ainsi au processus de spatialisation qui comporte des aspects néfastes. Comme l'expose longuement et avec pertinence Pickstock, cette spatialisation comporte le risque d'un remplacement de l'éternité véritable par une réalité spatiale illimitée, l'allongement de la durée de vie des choses et des personnes ainsi que l'extension des espaces connus se présentant par exemple comme l'éternité. Nous étudions ensuite la thèse de Pickstock selon laquelle la liturgie constitue un antidote à

cette spatialisation. Auparavant, nous soulignons que Pickstock néglige le rôle positif que joue l'intelligence dans le projet cartésien. Le refus cartésien d'accepter ce qu'on lui a enseigné sans le vérifier par lui-même n'est pas seulement critiquable ; il est également le signe d'une relation vivante au savoir. À la différence de Pickstock, nous estimons que Descartes n'est pas derridien avant l'heure, et qu'il ne faut pas considérer trop rapidement que la postmodernité s'identifie à la modernité. Autrement dit, la modernité n'est pas univoquement nécrophile, « écrite » et spatiale. Elle ne s'éloigne qu'en partie de la métaphysique de la participation mise en avant par Pickstock, qui aime évoquer la tradition augustinienne. Cette dernière peut justifier qu'en un sens, le sujet s'éclaire lui-même. Saint Augustin en effet envisage la découverte de Dieu par l'introspection. Dans cette recherche introspective, le sujet peut retrouver la source transcendante. Augustin le suggère dans une formule célèbre des *Confessions*, écrivant : « Tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée ! Mais quoi ? Tu étais au dedans de moi, et j'étais, moi, en dehors de moi-même »⁷⁴². Il l'exprime plus nettement encore dans le *De vera religione* lorsqu'il invite son lecteur à l'intériorité par ces mots : « Ne va pas au dehors, rentre en toi-même. C'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. »⁷⁴³ Il voit aussi dans les activités de l'esprit que sont la mémoire, l'intelligence et la volonté, une image de la Trinité⁷⁴⁴. Selon Augustin, le sujet humain peut connaître Dieu à partir de lui-même⁷⁴⁵. Cette conviction d'Augustin a conduit à ce qu'il soit cité dans la réflexion ecclésiale sur la conscience dans laquelle l'homme peut entendre Dieu⁷⁴⁶. Par conséquent, nous contestons la critique pickstockienne de l'intériorité cartésienne, et nous refusons que Descartes et la modernité soient réduits à une spatialisation néfaste⁷⁴⁷. Notre étude de l'ontologie liturgique inventée par Pickstock à partir du « rite romain médiéval » confirme notre jugement. Nous voyons désormais

⁷⁴² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, X, 27.

⁷⁴³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De vera religione*, XXXIX, 72 cité in JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, n°15, AAS 91 (1999), p. 18.

⁷⁴⁴ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Trinité*, XIV, 8-11 ; E. DURAND, *Dieu Trinité. Communion et transformation*, Paris, Cerf, 2016, p. 110-111.

⁷⁴⁵ É. Gilson expose notamment de manière détaillée en quel sens Dieu peut être qualifié de « maître intérieur » chez Augustin (cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, coll. « Études de Philosophie Médiévale », 2003, p. 88-103).

⁷⁴⁶ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1779 : « Il importe à chacun d'être assez présent à lui-même pour entendre et suivre la voix de sa conscience. Cette requête d'intériorité est d'autant plus nécessaire que la vie nous expose souvent à nous soustraire à toute réflexion, examen ou retour sur soi : "Fais retour à ta conscience, interroge-la (...) Retournez, frères, à l'intérieur et en tout ce que vous faites, regardez le Témoin, Dieu" (S. Augustin, ep. Jo. 8,9). »

⁷⁴⁷ Dans *Truth in Aquinas*, ouvrage écrit avec Pickstock, Milbank refuse le rapprochement entre le sujet chez Augustin et le *cogito* cartésien. Il estime qu'il n'y a pas de *res cogitans* enfermée sur elle-même chez Augustin. Augustin découvre son « je » en l'intégrant à la liturgie cosmique (cf. J. MILBANK & C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Londres – New York, Routledge, 2001, note 142, p. 128-129). Sur le refus de rapprocher Augustin et Descartes, voir aussi : M. HANBY, « Desire. Augustine beyond Western subjectivity » in J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD, *Radical Orthodoxy : A New Theology*, p. 109-126.

que la liturgie constitue une réponse à la spatialisation, mais qu'elle n'est pas seulement une réaction contre cette dernière.

Chapitre 5.

L'ontologie liturgique

Dans son interprétation de Descartes, Pickstock a dénoncé l'immanentisme de la modernité et de la postmodernité, considérant que la spatialisation moderne et postmoderne trouve son origine chez Descartes. Dans la suite de la démonstration d'*After Writing*, le processus de spatialisation est décrit à partir de l'architecture baroque ou de la nécrophilie de la modernité. Pickstock explique ainsi que la spatialisation consiste à exalter l'espace, et à en faire la représentation illusoire de l'éternité au détriment du flux de la temporalité. Elle ajoute que la spatialisation est une textualisation à la manière de Derrida, c'est-à-dire une vision de l'être comme écrit. Elle affirme donc que la modernité et la postmodernité reposent sur une ontologie grammatologique, et qu'ils refusent la métaphysique de la participation. Par conséquent, Pickstock démontre que le remède aux apories de la spatialisation moderne et postmoderne se trouve dans la liturgie, car elle définit une ontologie liturgique respectant la métaphysique de la participation. Dans la deuxième partie d'*After Writing* intitulée « la polis sacrée (*The Sacred Polis*) », elle décrit le monde défini par la liturgie et démontre que celle-ci honore la relation de l'être fini à l'éternité, grâce à une articulation équilibrée de l'espace et du temps, de l'écrit et de l'oral, de l'extériorité et de l'intériorité, de l'objet et du sujet. D'après elle, alors que la modernité et la postmodernité sont enfermées dans ces oppositions, la liturgie les dépasse. Elle explique que celle-ci est construite comme un voyage vers Dieu dans lequel le but du voyage n'est jamais atteint à la manière d'un terme spatial. C'est pourquoi elle affirme que la liturgie propose un voyage impossible et elle établit que l'ontologie liturgique se dévoile à partir de ce voyage impossible. Dans ce voyage, toutes les oppositions précitées sont dépassées. Pour Pickstock, la liturgie réalise la paix en accomplissant le don véritable qui est constamment renouvelé. Nous exposons d'abord la vision de Pickstock de la liturgie comme voyage impossible. Nous vérifions ensuite si cette ontologie liturgique est une réponse adéquate à la spatialisation dénoncée.

1. Étude du « rite romain médiéval » : l'impossible voyage vers Dieu

Dans la seconde partie d'*After Writing*, l'objectif de Pickstock est de montrer que la philosophie doxologique que Platon suggère dans *Phèdre* est portée à sa perfection par le christianisme⁷⁴⁸. Pour atteindre cet objectif, elle décide d'étudier la liturgie catholique, choisissant le « rite romain médiéval » qui a, selon elle, dominé la tradition occidentale jusqu'en 1962⁷⁴⁹. Plus précisément, elle commente et interprète le rituel tel qu'il est présenté par B. Botte et C. Mohrmann dans leur ouvrage *L'ordinaire de la messe*⁷⁵⁰. Elle s'appuie ainsi sur un ouvrage publié avant la réforme du Missel Romain en 1962 proposant aux fidèles une traduction sérieuse et homogène de l'ordinaire latin de la messe. Ce livre inclut des études sur l'histoire de l'ordinaire et le latin liturgique ainsi qu'un appareil critique du rituel. Pickstock étudie par conséquent l'ordinaire de la messe du missel dit « de saint Pie V », avant la dernière réforme de 1962. Puisque B. Botte explique que le missel dit « de saint Pie V » reprend un *ordo* déjà fixé au XIII^e siècle, Pickstock peut à juste titre l'appeler « rite romain médiéval »⁷⁵¹. Néanmoins, le recours à l'ouvrage de Botte et Mohrmann plutôt qu'à un missel pour comprendre la liturgie est significatif de l'importance que Pickstock accorde au style des textes de la liturgie. Pour mener son étude, elle décrit rapidement le rituel à partir de cet ouvrage, se concentrant sur le texte du rituel et faisant largement abstraction des rubriques⁷⁵². Pour sa démonstration, il n'est pas primordial d'étudier le rituel en tant que tel ; il importe que le texte du « rite romain médiéval » n'ait pas subi l'influence néfaste de la spatialisation moderne. À l'occasion d'une interview donnée à un magazine français catholique en 2014, Pickstock affirme clairement qu'elle a choisi le « rite romain médiéval » parce qu'il est composé de sorte qu'il résiste à la spatialisation moderne⁷⁵³. À cet égard, *After Writing* contient des critiques de certaines thèses des réformateurs de Vatican II, critiques qui n'ont pas été reprises dans la version française⁷⁵⁴. Pickstock rejette notamment les affirmations de J. A. Jungmann et L. Bouyer selon lesquelles il convient de débarrasser le rite de ses répétitions afin de retrouver la

⁷⁴⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 201 ; *After Writing*, p. 169.

⁷⁴⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 201 ; *After Writing*, p. 169.

⁷⁵⁰ B. BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, texte critique, traductions et études, coll. Études liturgiques, Paris & Louvain (BEL), Cerf – Éditions du Mont César, 1953. L'ouvrage est désormais cité B. BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe* suivi du numéro de page.

⁷⁵¹ Cf. B. BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 26. Ainsi, B. Holsinger estime à tort que le rituel étudié par Pickstock n'est pas médiéval (cf. B. HOLSINGER, *The Premodern Condition. Medievalism and the Making of Theory*, Chicago (USA), University of Chicago Press, 2005, p. 128).

⁷⁵² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 221-224 ; *After Writing*, p. 178-180.

⁷⁵³ Cf. C. PICKSTOCK, « La religion est première », *La Nef*, n°257, mars 2014, p. 18.

⁷⁵⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 169-172.

forme d'un simple repas primitif. C'est pourquoi, en France du moins, Pickstock, et *Radical Orthodoxy* en général, furent parfois considérés comme des réactionnaires favorables à un retour à la messe tridentine⁷⁵⁵. Ce jugement fait sourire lorsqu'on sait que Pickstock est favorable à l'ordination sacerdotale des femmes, participe à la messe en langue anglaise et revendique sa proximité avec le socialisme chrétien⁷⁵⁶. Nous devons indiquer cela pour que son choix d'analyser le « rite romain médiéval » ne soit pas interprété dans les termes d'une opposition entre progressistes et conservateurs. Bien que l'étude du « rite romain médiéval » soit l'occasion de formuler des critiques directes ou indirectes des réformes liturgiques engagées, ces critiques restent toutefois limitées aux paroles prononcées par le ministre ou les fidèles et visent la structure du rituel ou le langage employé⁷⁵⁷. La démonstration de Pickstock ne peut pas être interprétée comme le rejet total des réformes liturgiques post-Vatican II. Nous notons par exemple que, la messe dite « de Paul VI » reprenant certaines parties de la messe tridentine, un grand nombre des analyses positives de Pickstock lui sont applicables⁷⁵⁸. Son choix d'étudier le « rite romain médiéval » ne doit donc pas être surinterprété, et il est plus pertinent d'accueillir ses remarques sur le langage et la structure du rite pour la réflexion et l'analyse de tout rituel.

Dans les chapitres 4 et 5 d'*After Writing* se trouve l'interprétation pickstockienne du « rite romain médiéval ». Dans le sixième et dernier chapitre, elle propose une interprétation de la doctrine de la transsubstantiation comme réponse aux impasses de la théorie derridienne du signe⁷⁵⁹. Étant donné que ce dernier chapitre ne se situe plus dans le cadre précis du « rite romain médiéval », et qu'il est devenu une conclusion dans la version française d'*After Writing*,

⁷⁵⁵ La réaction très virulente de Mgr A. Rouet doit se lire à cette lumière (cf. A. ROUET, « La Radical Orthodoxy : une théologie sans espérance ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°247, 2007, p. 9-28). Pour J. F. Baldovin, Pickstock « met en doute les fondations mêmes de la réforme (*has questioned the very foundations of the reform*) » de Vatican II (J. F. BALDOVIN, *Reforming the Liturgy : A Response to the Critics*, Collegeville (USA), Liturgical Press, 2008, p. 13. L'ouvrage est désormais cité J. F. BALDOVIN, *Reforming the Liturgy* suivi du numéro de page).

⁷⁵⁶ Cf. S. CALDECOTT, « Radical Orthodoxy (including an interview with Catherine Pickstock) », [En ligne], consulté le 23 septembre 2015. URL : <http://www.secondspring.co.uk/articles/scaldecott24.htm>

⁷⁵⁷ Dans le même sens, pour une critique de la traduction anglaise du Symbole de Nicée proposée par *The Alternative Book of Service* de 1980, voir : C. PICKSTOCK, « Asyndeton : Syntax and Insanity. A Study of the Revision of the Nicene Creed », *Modern Theology*, vol. 10, n°4, 1994, p. 321-340.

⁷⁵⁸ Notons, par exemple, que le *Gloria* ou les paroles de la consécration eucharistique se retrouvent tels quels dans le nouveau rituel de sorte que les analyses pickstockiennes peuvent s'y appliquer.

⁷⁵⁹ Catherine Pickstock a développé sa pensée sur ce point dans un article de 1999 (cf. C. PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, Préf. O.-T. VENARD, Genève (CH), Ad Solem, 2001. Une partie de l'opuscule est disponible en anglais : C. PICKSTOCK, « Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist », *Modern Theology*, vol. 15, n°2, 1999, p. 159-180 ; in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, p. 265-286). Voir aussi notre présentation de la thèse pickstockienne : Ph. DE FORGES, *La fiabilité du langage est-elle suspendue aux paroles de la consécration eucharistique ? Analyse d'une proposition radicale-orthodoxe*, Intervention au colloque « Religion et langage, vers un nouveau paradigme ? », 12-14 novembre 2014, UCO, Angers (à paraître).

nous exposons la thèse de Pickstock présente dans les très denses chapitres 4 et 5⁷⁶⁰. Bien qu'elle soit difficile à résumer, elle consiste principalement à affirmer que la liturgie est un voyage impossible de l'homme à Dieu⁷⁶¹. Selon Pickstock, ce voyage impossible définit le sujet comme doxologique, c'est-à-dire pris dans le mouvement permanent du don qu'est la paix. Nous reprenons en trois parties la démonstration de Pickstock afin de pouvoir vérifier dans le chapitre suivant la pertinence de la réponse liturgique à la spatialisation. Dans la première, nous étudions la liturgie comme un voyage impossible. Dans la deuxième, la définition du sujet à partir de la doxologie qui en résulte retient notre attention. Nous analysons enfin, dans la troisième partie, l'ontologie liturgique de l'être comme don que Pickstock envisage à partir de l'articulation liturgique du temps et de l'espace.

1.1. L'impossible voyage liturgique

Au commencement de son étude, Pickstock affirme que le « rite romain médiéval » définit la liturgie comme un voyage (*journey*) parcouru par l'adorateur. Elle estime que les premiers mots du rituel justifient cette lecture, et qu'ils manifestent qu'il s'agit d'un voyage impossible⁷⁶². D'après elle, ce voyage se présente comme impossible, car il n'a pas d'origine ni de destination fixes selon la logique spatiale. Par leur contenu, leur structure ou leur place dans le rituel, les prières font apparaître la même impossibilité du voyage. Pickstock en déduit enfin que la liturgie témoigne de la primauté du don.

1.1.1. Origine et destination du voyage impossible

Selon Pickstock, l'ensemble du rituel témoigne d'un voyage impossible de l'adorateur vers Dieu. Elle souligne que le fidèle participant au culte eucharistique réalise un parcours (*journey*), mais qui ne le conduit pas d'un point A à un point B. Autrement dit, la liturgie telle qu'elle se présente dans le « rite romain médiéval » résiste à la logique spatiale moderne. Par

⁷⁶⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 333-349 ; *After Writing*, p. 253-266.

⁷⁶¹ Pour certains commentateurs, proposer un résumé de l'analyse de Catherine Pickstock relève du défi (cf. W. DESMOND, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Modern Theology*, vol. 15, n°1, 1999, p. 99 ; P. J. GRIFFITHS, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Journal of Religion*, vol. 79, n°1, 1999, p. 149 ; D. B. HART, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Pro Ecclesia*, vol. 9, n°3, 2000, p. 369).

⁷⁶² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 224s ; *After Writing*, p. 180s.

de multiples manières exposées par Pickstock, elle fait parcourir au fidèle un voyage dans lequel il n'est jamais en position de départ, ni en position d'arrivée. Pour Pickstock, cela apparaît dès l'ouverture de la messe. À titre d'exemple, les paroles accompagnant le signe de croix ne peuvent pas désigner un point de départ stable ou sous le contrôle du sujet. Ces paroles « *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* (Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Amen.) » constituent ainsi un commencement ambigu de la célébration eucharistique⁷⁶³. Signifient-elles que nous sommes déjà dans le nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ? Signifient-elles que nous allons vers le nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ? Signifient-elles que nous sommes plongés dans ce nom au moment où nous les prononçons ? Bref, s'agit-il du point de départ de la liturgie (qu'il soit préexistant ou donné au commencement) ou de son but ? Les trois significations sont admissibles, et d'autres pourraient sans doute être envisagées. Par conséquent, selon la formule de Pickstock, « on trouve une concomitance (...) entre identité et voyage » dans ces paroles⁷⁶⁴. Employant le lexique derridien, elle considère que la liturgie implique un supplément à l'origine. En effet, le "point de départ" de la prière liturgique – le nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit – n'est pas une réalité donnée et fixe, mais un mystère inépuisable, antérieur et postérieur au sujet de la liturgie. Il en est de même pour le "point d'arrivée".

Pickstock explique que le "point d'arrivée" est d'abord l'autel de Dieu. Dans le rite étudié, dès l'ouverture de la messe, le célébrant reprend les paroles du psaume 42 : « *Introibo ad altare Dei, Ad Deum qui lætificat juventutem meam* (J'avancerai vers l'autel de Dieu, vers Dieu qui réjouit ma jeunesse) ». Le célébrant annonce qu'il avance vers un autel, mais Pickstock se demande de quel autel il s'agit. La logique spatiale est susceptible de voir dans cet « autel » celui qui est physiquement situé dans l'espace de l'église. Toutefois, Pickstock remarque que l'étymologie d'« *altare* » renvoie à ce qui exhausse (à partir d'*altus*, haut). L'autel de Dieu est donc, pour elle, ce qui élève et non une réalité localisée spatialement. En outre, elle affirme que l'autel de Dieu (*altare Dei*) est le lieu du sacrifice où les offrandes sont transformées ou *altérées*. L'autel de Dieu est alors le lieu où s'opère la transformation, une « transfiguration ascendante » selon Pickstock⁷⁶⁵. En somme, le "point d'arrivée" de la liturgie qu'est l'autel de Dieu est élévation et transformation, et il n'est pas l'autel physiquement situé dans l'église, car il

⁷⁶³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 225-226 ; *After Writing*, p. 181-182.

⁷⁶⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 225 ; *After Writing*, p. 181 : « There is a (...) coincidence of identity and journey in the opening words of the Roman Rite ».

⁷⁶⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 229 ; *After Writing*, p. 183 : « the altar cannot be conceived as the fixed launching pad for vertical apotheoses, but is itself always already an apotheosis, already *upwardly transfiguring* before we could even have instigated such a movement. » (C'est nous qui soulignons)

échappe à la localisation moderne. D'après Pickstock, le "point d'arrivée" de la liturgie eucharistique est donc aussi le "point de départ". En effet, pour offrir le sacrifice, il est déjà requis d'être élevé et transformé, et la triple répétition de la formule « *Introibo ad altare Dei* » au commencement de la messe suggère que l'autel de Dieu est aussi le "point de départ". Pickstock estime que cette répétition montre que le célébrant est déjà arrivé à l'autel de Dieu et c'est pourquoi il peut annoncer qu'il va s'en approcher. Les rites d'ouverture de la messe témoignent donc que la liturgie est un voyage impossible, puisque son "point de départ" est identiquement et réciproquement son "point d'arrivée". Les formules des prières, leur genre littéraire et leur ordonnancement révèlent également le caractère impossible du voyage liturgique.

1.1.2. Le voyage impossible dans les prières du rituel

Parmi les prières analysées par Pickstock, nous choisissons d'étudier celle du *Gloria*, dans laquelle elle souligne l'absence de logique spatiale⁷⁶⁶. Elle y constate un va-et-vient entre la glorification de Dieu et la demande de purification. C'est pourquoi elle affirme que cette prière ne peut constituer l'étape de la louange après celle de la purification. Elle note ensuite que les paroles du *Gloria* offrent une richesse de sens opposée à l'uniformisation moderne⁷⁶⁷. Elle se demande notamment si, en disant ou chantant « *Gloria in excelsis Deo* (Gloire à Dieu dans les hauteurs) », le ministre ou les fidèles proclament la gloire qui appartient à Dieu dans les hauteurs ou s'ils rendent à Dieu la gloire. D'après elle, cette ambiguïté s'explique par la distance entre la liturgie et la logique spatiale moderne, elle comprend également le rite de la purification à cette lumière. Pickstock affirme qu'il vient certes après les paroles d'ouverture de la célébration, mais elle ajoute qu'il est associé au rite de l'encens qui est brûlé afin de représenter la gloire divine. Elle en conclut que la gloire doit envelopper le fidèle pour qu'il puisse offrir le sacrifice, mais précise aussitôt que le fidèle n'est pas définitivement purifié pour autant. Selon elle, « le rite purificateur ne peut avoir lieu une fois pour toutes et, tout comme le voyage, c'est une tâche indéfiniment recommencée, à l'image de l'encens par nature

⁷⁶⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 237-239 ; *After Writing*, p. 188-190 ; B. BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 62-65. Sur l'origine du *Gloria*, voir notamment : A.-G. MARTIMORT (dir.) & R. CABIÉ, *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, vol. II, Paris, Desclée, 1983, p. 70-71.

⁷⁶⁷ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 259-262 ; *After Writing*, p. 203-205.

évanescent. »⁷⁶⁸ Elle fait ainsi remarquer qu'alors que la purification pouvait sembler acquise, elle est de nouveau demandée au cœur du *Gloria* ce qui démontre que la purification est à reprendre sans cesse. La vision spatiale du temps et du sujet est par conséquent bousculée par les paroles de la liturgie qui témoignent que la purification n'est jamais acquise une fois pour toutes, et qu'il n'y a pas de degrés de purification qui soient spatialisables. Pour Pickstock, la purification n'est pas une étape précédant strictement la louange, et c'est pourquoi la doxologie du *Gloria* associe une exaltation et un abaissement. D'un côté, explique Pickstock, la doxologie adressée à Dieu suppose une exaltation de l'homme, capable de se joindre au chœur angélique et, de l'autre, les prières de demande manifestent la faiblesse de la condition humaine. Dans l'interprétation de Pickstock, la purification ne précède donc pas la doxologie, ni la doxologie la purification. Elle écrit ainsi qu'« ici, comme dans l'ensemble du voyage liturgique, la progression du pratiquant n'est pas entendue de manière linéaire, pas davantage comme une célébration conduite d'une seule voix unie, mais comme un balbutiement, butant sans cesse sur les syllabes, implorant de l'aide par un concours de voix. »⁷⁶⁹ D'après elle, les paroles du *Gloria* témoignent en définitive que l'adorateur n'est pas dans la louange céleste mais aussi qu'il y est. Le genre littéraire des prières indique d'une manière similaire l'impossibilité du voyage.

Au chapitre 2 d'*Après l'écrit*, Pickstock décrit le milieu de la modernité, et elle associe le primat du nom et la figure de l'asyndète à la spatialisation⁷⁷⁰. *A contrario*, elle met en avant le genre littéraire de diverses prières du « rite romain médiéval » qui résistent à la logique spatiale moderne. Elle remarque tout d'abord l'importance de l'apostrophe dans ce rituel, soulignant que celle-ci est notamment utilisée dans des adresses à Dieu, sous forme de demandes ou d'appels, qui témoignent de la distance entre la liturgie et la logique moderne⁷⁷¹.

⁷⁶⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 235 ; *After Writing*, p. 187 : « But just as a purification cannot be undertaken once and for all, and becomes, like the journey, an infinitely receding task, so also, incense is forever destined to vanish. »

⁷⁶⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 239 ; *After Writing*, p. 189-190 : « In this case, as with that of the liturgical journey, the passage of the worshipper's advance is not construed as unicusally progressive, nor as undertaken by one worshipping voice alone, but as stuttering, constantly retracing its syllables, and calling for aid by means of many voices. »

⁷⁷⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 151-165 ; *After Writing*, p. 89-98. Pour rappel, l'asyndète se caractérise par la suppression des mots coordonnant les propositions. La formule « *veni, vidi, vici* (je suis venu, j'ai vu, j'ai vaincu) », prononcée par Jules César à l'occasion d'une victoire, en est un exemple célèbre.

⁷⁷¹ Le vers cornélien « Ô rage, ô désespoir, ô vieillesse ennemie » constitue un bon exemple d'apostrophe (cf. CORNEILLE, *Le Cid*, Acte I, scène IV). Parmi les prières, Pickstock évoque « *Judica me, Deus, et discerne causam meam* (Justifie-moi, mon Dieu, défends ma cause) » et « *Emitte lucem tuam* (Envoie ta lumière) » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 58-59). Parmi les secondes, elle cite « *Confiteor tibi in cithara, Deus, Deus meus* (j'exulterai, je louerai sur la harpe le Seigneur, mon Dieu) » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 58-59) et « *Domine Fili unigenite, Jesu Christe. Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris* (Seigneur Fils unique, Jésus-Christ. Seigneur Dieu, Agneau de Dieu, Fils du Père) » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 64-65).

En effet, explique Pickstock, le fidèle s'adresse à Dieu dans un appel qui ne requiert pas la présence objectivée de ce dernier, car « la voix d'apostrophe appelle à seule fin d'appeler, ou dans l'espoir de renouveler son appel »⁷⁷². L'apostrophe est par conséquent à l'opposé d'une nominalisation moderne dans laquelle le réel est dominé et épuisé, la liturgie étant construite comme un recommencement incessant de louange. De même, pour Pickstock, le recours à l'apostrophe s'oppose à l'asyndète moderne parce que celle-ci prétend à la connaissance immédiate, alors que l'apostrophe témoigne de ce que la connaissance suppose la confession doxologique⁷⁷³. Toutefois, Pickstock remarque que le rite eucharistique accorde une certaine place à l'asyndète, et elle entreprend de la justifier.

Alors que Pickstock a critiqué l'asyndète qu'elle juge caractéristique de la modernité, elle constate que les paroles de la consécration eucharistique empruntent à cette figure de style⁷⁷⁴. Dans le rite qu'elle étudie, le ministre dit en effet : « *Accipite, et manducate ex hoc omnes. HOC EST ENIM CORPUS MEUM. Accipite, et bibite ex eo omnes. HIC EST CALIX SANGUINIS MEI, NOVI ET ÆTERNI TESTAMENTI : MYSTERIUM FIDEI : QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDETUR IN REMISSIONEM PECCATORUM. Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.* »⁷⁷⁵ Or, d'après elle, cette asyndète christique diffère de celle promue par la modernité, car celle-ci entretient une vision discontinue d'un réel dominé par le sujet alors que la liturgie situe l'asyndète christique dans un récit, celui de l'Institution de l'Eucharistie. De ce fait, pour Pickstock, elle prend un sens différent, et le caractère segmenté des paroles christiques devient positif manifestant qu'elles dépassent l'événement du passé rapporté dans le récit. En d'autres termes, selon Pickstock, l'asyndète christique est au service de la dimension éternelle des paroles christiques.

Outre le contenu des prières et les figures de style employées, Pickstock analyse enfin l'ordonnancement des éléments du rituel entre eux. Le contexte dans lequel l'Évangile est lu attire notamment son attention⁷⁷⁶. Elle souligne qu'avant la lecture du texte évangélique, le diacre dit « *Sequentia sancti Evangelii secundum* (Suite du saint Évangile selon) », et elle affirme que cette formule interdit tout rapport « esthétique » à l'Évangile. Grâce à elle,

⁷⁷² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 245 ; *After Writing*, p. 193 : « The apostrophic voice calls in order to be calling or in the hope of a further calling ».

⁷⁷³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 161-162 ; *After Writing*, p. 95-96.

⁷⁷⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 288-294 ; *After Writing*, p. 223-228.

⁷⁷⁵ « Prenez et mangez-en tous, car ceci est mon corps. Prenez et buvez-en tous, car ceci est le calice de mon sang, le sang de l'alliance nouvelle et éternelle – le mystère de la foi – qui sera versé pour vous et pour la multitude des hommes en rémission des péchés. Toutes les fois que vous ferez cela, vous le ferez en mémoire de moi. » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 80-81)

⁷⁷⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 289 ; *After Writing*, p. 224.

explique-t-elle, les fidèles ne peuvent pas se placer à l'extérieur du récit évangélique. Elle estime que le rituel manifeste que l'Évangile se poursuit, et qu'il s'intègre à la vie des fidèles si bien que, dans ce cas également, la liturgie refuse un "point de départ" spatial. D'après Pickstock, le rituel situe donc le fidèle dans l'Évangile comme dans un voyage dans lequel il est pris lorsqu'il participe à la liturgie. Ce voyage est impossible comme l'ordonnancement des éléments du rituel le montre. Pour Pickstock, cet ordonnancement conduit en même temps à découvrir que la primauté du don soutient toute la liturgie.

1.1.3. L'impossibilité du voyage et la primauté du don

Les mots d'ouverture de l'eucharistie, les rites de purification ou le *Gloria* ont été interprétés par Pickstock comme révélateurs de l'impossibilité du voyage liturgique. L'analyse de l'offertoire qu'elle conduit met encore en lumière cette impossibilité. Pour le faire comprendre, elle rappelle d'abord l'ordre habituel d'un sacrifice en soulignant que

d'habitude, après s'être approché de l'autel et s'être purifié, le suppliant *offre* ce qui doit être sacrifié au nom de l'assemblée. Avant d'être offerte, l'offrande doit elle-même être purifiée, c'est-à-dire consacrée. Ce schéma conventionnel, de l'avis des liturgistes, se retrouve dans la messe chrétienne. Ainsi, la consécration des espèces est-elle censée *succéder* à l'offertoire.⁷⁷⁷

À la suivre, dans le schéma général du sacrifice rituel, deux étapes se succèdent chronologiquement, mais ce schéma ne se trouve pas tel quel dans l'eucharistie. Elle en déduit que le « rite romain médiéval » suggère que la purification, l'offrande et la consécration s'entremêlent. Elle constate, par exemple, que des mouvements d'offrande divers et réciproques se trouvent à l'intérieur même de la consécration. L'offrande du pain et du vin lors de l'Offertoire est en particulier réitérée comme offrande du Corps et du Sang du Christ, et celle-ci est réaffirmée dans l'offrande du Corps ecclésial du Christ. Dans ces mouvements, estime Pickstock, l'antériorité du don divin et celle de l'offrande de l'homme sont indéfiniment remises en cause. Il s'ensuit d'après elle que le sujet liturgique n'est pas cartésien, ni postmoderne. Il n'est pas cartésien, car il ne se présente pas comme maître des objets, et il n'est pas davantage postmoderne, car il n'est pas construit selon la vacuité de la *différance* derridienne. Le sujet liturgique, écrit Pickstock, possède donc « une identité réelle, substantive, quoique inachevée »

⁷⁷⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 239 ; *After Writing*, p. 190 : « In terms of such a pattern, after the suppliant has advanced towards the altar and undergone purification, he then *offers* that which is to be sacrificed on behalf of others. Before it is offered, the offering must itself undergo purification, or consecration. According to liturgical scholarship, this conventional ritual pattern is echoed in the Christian mass. Thus, the Consecration of the elements is supposed to follow *after* the Offertory. »

échappant à la domination moderne et à l'indifférence postmoderne⁷⁷⁸. Elle affirme en effet que la relation entre le sujet et « "l'objet liturgique", bien que, assurément !, ce terme ne soit pas le bon », est toute particulière⁷⁷⁹. Nous précisons donc, dans un premier temps, en quoi consiste cette relation de va-et-vient entre le sujet et l'objet liturgiques puis, dans un second temps, quelle coïncidence liturgique du temps et de l'espace résulte de ce va-et-vient.

1.2. Sujet et objet liturgiques

Dans son étude du « rite romain médiéval », Pickstock traite abondamment de la conception du sujet qui s'y dessine. Pour elle, le sujet liturgique se distingue du sujet moderne qui domine les objets, et du sujet postmoderne qui est indéfini. Alors que ses développements sur cette question sont longs, nous concentrons d'abord notre exposé sur le rôle du sujet dans la liturgie afin de comprendre son rapport à l'objet de la liturgie. Comme l'interprétation pickstockienne de *Phèdre* nous y a préparés, nous vérifions ensuite que l'équilibre entre le sujet et l'objet liturgiques se poursuit dans un équilibre entre l'écrit et l'oral.

1.2.1. Le rôle du sujet dans la liturgie

Nous avons indiqué que Pickstock met en avant la place importante de l'apostrophe dans le « rite romain médiéval » estimant que l'emploi de l'apostrophe témoigne de ce que le « rite romain médiéval » se démarque de la logique spatiale moderne⁷⁸⁰. Elle explique qu'un certain nombre d'apostrophes liturgiques se caractérisent par leur absence d'utilité, car elles « ne prennent pas tant la forme d'une requête que d'un appel, comme la musique, qui *évoque* et *attire* à la fois », et elle juge que l'apostrophe du *Gloria* : « *Domine Fili unigenite, Jesu Christe* (Seigneur Fils unique, Jésus-Christ) » est de celles-ci⁷⁸¹. D'après elle, elle convoque l'absent en le rendant présent, et elle est donc en rupture avec la spatialisation moderne ou postmoderne qui rend tout présent absent en évincant l'infini du fini. Si nous comprenons bien

⁷⁷⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 243 ; *After Writing*, p. 192 : « [the liturgical subject] does indeed have a substantive, though not completed identity. »

⁷⁷⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 244 ; *After Writing*, p. 193 : « we must first understand "the liturgical object," though, to be sure, that is the wrong term. »

⁷⁸⁰ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 1.1.2 Le voyage impossible à travers les prières du rituel.

⁷⁸¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 245 ; *After Writing*, p. 193 : « [These apostrophes] takes the form not of petition but a calling which, like music, both *invokes* and *attracts*. »

Pickstock, l'objet de l'apostrophe qui est Dieu, et n'est pas disponible comme un objet mondain, n'explique pas à lui seul la portée de l'apostrophe liturgique, car celle qui vise un objet matériel, tel l'encens, produit le même effet⁷⁸². Selon Pickstock, l'apostrophe liturgique permet de ne pas réduire l'objet à une réalité immanente, car elle repose sur une structure linguistique différente de celle élaborée par la modernité. « Fondée sur une dynamique dialogique (*dialogical dynamic*) » d'après Pickstock, elle évite la domination de l'objet par le sujet comme celle du sujet par l'objet, et elle implique une nouvelle conception de l'objectivité⁷⁸³. Pickstock affirme ainsi que

la substitution de l'apostrophe à la nominalisation dans les formes liturgiques redéfinit l'objectivité comme une réalité contenant une profondeur d'absence et d'initiative spontanée. L'objectivité est ainsi fondée sur la subjectivité transcendante, et la vérité liturgique sous-entend, plutôt que la claire appréhension d'un objet maîtrisé, la prise de possession antérieure du sujet par une subjectivité irrésistible.⁷⁸⁴

Elle pense ainsi que, par le recours à l'apostrophe, la liturgie montre qu'un objet n'est pas une réalité susceptible d'une connaissance claire et distincte, car elle contient une part d'inconnu. Elle ajoute que la liturgie témoigne que cette part d'inconnu provient de son origine divine, si bien que son objectivité est fondée sur la subjectivité divine. Elle conclut que l'identité du sujet ne repose pas sur la connaissance claire et distincte, mais sur une subjectivité transcendante qui le possède. Selon Pickstock, l'importance de l'apostrophe manifeste donc que l'identité du sujet liturgique ne peut pas être vue comme autonome, et elle établit que cette affirmation est confirmée par d'autres caractéristiques de la liturgie.

Pour démontrer que le sujet liturgique n'a pas d'identité autonome, Pickstock fait remarquer que le sujet adorateur prend régulièrement la place d'un autre durant la liturgie, tout en restant lui-même. Elle interprète notamment l'introduction du *Gloria* de cette manière, affirmant qu'en proclamant « *Gloria in excelsis Deo* (Gloire à Dieu dans les hauteurs) », le sujet liturgique est dans une position ambiguë puisque cette parole peut être déclarative – la gloire de Dieu est offerte dans les hauteurs – mais peut aussi être une offrande – l'adorateur offre la gloire à Dieu, dans les hauteurs. En outre, estime Pickstock, dans la mesure où elle est chantée

⁷⁸² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 247-248 ; *After Writing*, p. 195. Le célébrant s'adresse à l'encens par ces mots : « *Ab illo benedicaris, in cujus honore cremabis. Amen.* (Sois béni par celui en l'honneur de qui tu vas brûler. Amen.) »

⁷⁸³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 249 ; *After Writing*, p. 196.

⁷⁸⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 251-252 ; *After Writing*, p. 198 : « the substitution for nominalization by apostrophe in liturgical forms redefines objectivity as holding a depth of absence and spontaneous initiative. In this way, objectivity is grounded in transcendent subjectivity, and liturgical truth is understood not to involve primarily the clear apprehension of a mastered object, but rather a prior seizure of the subject by an overwhelming subjectivity. »

par les anges dans le récit évangélique, l'adorateur peut parler en leur nom⁷⁸⁵. L'ambiguïté d'identité du sujet règne donc dans ces paroles et, selon Pickstock, cette ambiguïté est essentielle à l'identification de Dieu, comme elle l'est pour l'identité du sujet liturgique. D'une part, en effet, elle signifie que Dieu ne peut pas être un objet susceptible d'une connaissance claire et distincte et, d'autre part, elle indique que le sujet n'est pas autonome et clos sur lui-même. Pickstock assure qu'à travers ces proclamations doxologiques dans lesquelles l'objet n'est pas épuisé, l'identité excessive de l'adorateur transparaît. Néanmoins, elle souligne qu'il ne s'agit pas d'une identité indéfinie, jugeant que,

dans le rite romain, (...), le "je" adorateur est à la fois désigné et réalisé en posant des actes auto-dépossédants de personnification doxologique qui abolissent chez le sujet tout sentiment d'autonomie close au profit de ce qui est représenté. Ce processus, loin de produire un sujet radicalement discontinu, comme on pourrait s'y attendre, augmente au contraire sa continuité en lui révélant que le paroxysme de la continuité différentielle a son siège en Dieu.⁷⁸⁶

Autrement dit, Pickstock soutient que le sujet adorateur reçoit son identité excessive grâce à la doxologie du rite parce que, dans la louange par « imitation doxologique (*doxological impersonation*) », le sujet ne peut pas se considérer comme une réalité autonome et close. D'après elle, il se développe en lui le sens de ce qui est représenté dans la doxologie sans que son identité en devienne discontinue. Elle affirme qu'au contraire, le sujet demeure continu par ce processus puisqu'il se rapproche de la plus grande continuité possible qui est « la continuité différentielle qui a son siège en Dieu. » Pour Pickstock, le sujet liturgique est continu à la manière dont Dieu est continu dans la différence entre les Personnes trinitaires. Elle rejette ainsi toute continuité univoque du sujet.

Dans l'interprétation de Pickstock, le sujet est dans une attitude d'imitateur dans la liturgie, imitant par exemple les anges au début du *Gloria*. Alors que, du point de vue de la spatialisation moderne, l'imitation est dangereuse pour l'identité du sujet, Pickstock défend la thèse selon laquelle le sujet n'est pas menacé par l'imitation dans la liturgie. Elle soutient que les différents processus d'imitation tels qu'ils sont développés dans la liturgie font l'identité du sujet. Selon elle, dans l'exemple évoqué, le sujet liturgique prend la place des anges, et il se rapproche par-là de l'impeccabilité céleste à laquelle il est appelé⁷⁸⁷. La liturgie élève donc le

⁷⁸⁵ Cf. *Lc* 2, 14.

⁷⁸⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 266 ; *After Writing*, p. 208 : « In the Roman Rite, (...) the worshipping "I" is both designated and realized by self-dispossessing acts of doxological impersonation which displace any sense of enclosed autonomy in the subject in favour of that which is impersonated. However, this does not result in a radically discontinuous subject, but rather intensifies his continuity, by revealing the zenith of differential continuity to reside in God. »

⁷⁸⁷ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 267 ; *After Writing*, p. 209.

sujet liturgique au-dessus de ce qu'il est, dévoilant que son identité est précisément ce chemin d'élévation. C'est pourquoi, aux yeux de Pickstock, le christianisme accomplit ce que Platon n'avait qu'imaginé, à savoir la coïncidence du bien idéal et du monde réel. Elle en déduit que

les modifications que subit l'adorateur ne doivent donc pas être considérées comme un émiettement du sujet dans une explosion nihiliste de différences, ni comme une séparation par rapport à sa position dans le monde, mais plutôt comme un accomplissement perpétuel de la possibilité même de sujet passant par une transfiguration et une intensification du monde en tant que tel.⁷⁸⁸

En bref, Pickstock considère que l'imitation dans la liturgie met en lumière que le sujet ne peut pas devenir lui-même dans ce monde terrestre sans être un autre, le sujet du monde céleste. L'imitation liturgique enseigne que l'identité n'est pas autonome à la manière de la modernité et de la postmodernité, mais qu'elle est chemin de transfiguration et d'intensification.

1.2.2. Écrit et oral dans la liturgie

Dans sa démonstration, Pickstock considère que la spatialisation de la modernité et de la postmodernité présente les traits d'une textualisation. Elle explique que la modernité et la postmodernité promeuvent l'écrit comme illusion d'éternité au détriment de la tradition et de l'oralité. Son interprétation de *Phèdre* a servi à mettre en lumière qu'un équilibre de l'écrit et de l'oral est possible, et elle ajoute que cet équilibre est également présent dans le « rite romain médiéval ». Elle établit préalablement que le style du rite indique sa provenance orale, et elle en conclut que « la combinaison de ces caractéristiques orales, jointe au fait que la liturgie est un texte écrit, donne lieu à une interprétation typiquement chrétienne de la "dualité" de l'oralité et de l'écriture elle-même »⁷⁸⁹. D'après elle, cette "dualité" s'exprime en trois lieux particuliers.

Le premier lieu d'expression de la "dualité" de l'oralité et de l'écriture est, pour Pickstock, l'absence d'exaltation de l'écrit. Elle estime que le texte du rituel ne prétend d'aucune manière se substituer à ses réalisations orales répétées dans le temps, remarquant que les apostrophes à Dieu, qui est spatialement absent, empêchent le texte d'être clos sur lui-même

⁷⁸⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 271 ; *After Writing*, p. 211-212 : « Thus, the alterations which the worshipper undergoes are not to be seen as a dissipation of character into a nihilistic explosion of differences, nor as a separation of the subject from his position in the world, but rather as a perpetual fulfilling of the very possibility of character in and through a transfiguration and intensification of the world as such. »

⁷⁸⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 277-278 ; *After Writing*, p. 216 ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 278 ; *After Writing*, p. 216 : « the combination of these oral features with the fact that the liturgy is a written text gives rise to a peculiarly Christian negotiation of the "duality" of orality and writing ».

et de prétendre à la totalité du sens⁷⁹⁰. Le deuxième lieu d'expression de cette "dualité" est le va-et-vient entre l'intériorité et l'extériorité que le « rite romain médiéval » fait apparaître et qui le fait échapper à la critique derridienne concernant l'oralité. Alors que Derrida affirme que le logocentrisme occidental favorise l'oralité au nom d'une intériorité à préserver, Pickstock démontre que le « rite romain médiéval » ne préserve pas l'intériorité en la faisant dépendre de l'extériorité. Elle constate notamment que la prière prononcée par le ministre avant la proclamation de l'Évangile vise la purification des lèvres comme du cœur, ce qui suggère que le langage émerge du dehors *et* du dedans⁷⁹¹. Pour Pickstock, la liturgie ne suggère donc pas la primauté de l'oralité, ni celle de l'écriture, mais elle requiert que le langage extérieur corresponde au juste désir intérieur du cœur⁷⁹². Le troisième lieu où s'exprime la "dualité" de l'écriture et de l'oralité est enfin l'enchevêtrement du présent, du passé et du futur dans le « rite romain médiéval ». Selon Pickstock, la liturgie se situe ici l'opposé de la textualisation derridienne qui induit une pseudo-éternité. Elle remarque notamment que le ministre demande à être purifié pour proclamer l'Évangile, si bien que cette proclamation peut être interprétée comme un sacrifice. Dans cette demande de purification, ajoute-t-elle, celle obtenue par Isaïe dans le passé est invoquée pour le présent, et la purification est en outre demandée « par le Christ notre Seigneur (*per Christum Dominum nostrum*) » qui est rendu présent par la proclamation de l'Évangile. Pickstock conclut donc que la purification demandée par le ministre pour la proclamation future de l'Évangile suppose que cet Évangile ait déjà été proclamé dans l'histoire⁷⁹³. Selon elle, la logique spatiale du temps perçu comme une seule succession chronologique est dépassée. Elle affirme qu'au lieu de la pseudo-éternité textuelle, l'oralité soutenue par le rituel fait apparaître l'éternité véritable dont l'écoulement du temps est une image. Enchevêtrant l'antériorité et la postériorité, la liturgie manifeste l'éternité du Christ qui n'est pas associée à l'écrit. Pickstock reconnaît que la présence du Christ est liée au mot écrit, mais elle souligne que l'Évangile doit être énoncé oralement, car la présence du Christ n'est pas spatiale ni mondaine, mais perpétuellement actuelle. Elle affirme ainsi que la liturgie articule l'écriture et l'oralité grâce à la doxologie. L'encensement de l'Évangéliste témoigne de ce que les mots écrits du livre deviennent sacrifice de louange et, selon elle, nous comprenons que « le texte s'élève (...) en brûlant de rejoindre le divin texte éternel du Logos

⁷⁹⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 278 ; *After Writing*, p. 216.

⁷⁹¹ Avant la récitation de l'Évangile, le ministre dit la prière suivante : « Purifiez mon cœur et mes lèvres, Dieu tout-puissant qui avez purifié les lèvres du prophète Isaïe avec un charbon ardent (*Munda cor meum ac labia mea, omnipotens Deus, qui labia Isaïe Prophetæ calculo mundasti ignito*) » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 64-65).

⁷⁹² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 280 ; *After Writing*, p. 217.

⁷⁹³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 281 ; *After Writing*, p. 218.

qui n'en est pas moins un livre perpétuellement *proféré* par le Père – proféré comme un texte pour être mieux ré-expiré dans l'exhalaison de l'Esprit. »⁷⁹⁴ Autrement dit, Pickstock considère que la liturgie établit l'équilibre entre l'écrit et l'oral à l'aune du mystère trinitaire. Elle pense que, d'un côté, la dimension écrite de la liturgie est justifiée par la génération du Logos par le Père et, de l'autre, que cette dimension écrite n'est rien sans sa réalisation orale, car le Logos est engendré dans l'Esprit. D'après elle, la liturgie témoigne donc de l'équilibre entre l'oralité et l'écriture, notamment en cet Évangile écrit qui doit être énoncé oralement. Elle conclut que le « rite romain médiéval » se démarque par conséquent de l'exaltation moderne ou postmoderne de l'écrit en accordant une place primordiale à l'oral, mais elle précise qu'il n'instaure pas davantage une exaltation de l'oralité puisqu'il requiert l'écrit.

La lecture derridienne de *Phèdre* et l'épistémologie cartésienne induisent des conceptions du sujet problématiques selon Pickstock. En réponse, elle démontre que le « rite romain médiéval » fait apparaître une conception liturgique du sujet qui dépasse les apories de la modernité et de la postmodernité. Elle explique d'abord que le sujet liturgique n'est pas conçu comme une entité close sur elle-même et dont la stabilité serait fondée sur la domination des objets qui l'entourent. Elle ajoute ensuite qu'il n'est pas non plus conçu comme un sujet indéfini et indéterminé. D'après elle, le rite étudié délimite un sujet dont l'identité repose sur une relation avec des "objets" honorés dans leur transcendance. Le rôle important de l'apostrophe liturgique mais aussi la mise en situation du sujet dans une identité ambiguë, en particulier parce qu'il est en position d'imitateur, l'indiquent. De cela, il en résulte pour Pickstock un sujet comme être-en-voyage. Elle remarque que le sujet liturgique n'est pas parfaitement stable, ni parfaitement instable, possédant une identité indéfinie qui diffère cependant de celle promue par la postmodernité, car elle repose sur la subjectivité divine transcendante. En conséquence, elle refuse que le sujet liturgique soit considéré comme « écrit » ou comme « oral ». D'après elle, le « rite romain médiéval » n'exalte pas l'écrit, refusant la dichotomie derridienne de l'écrit et de l'oral et présentant un équilibre typiquement chrétien entre l'oral et l'écrit. Le texte écrit, du rituel ou de l'Évangile, ne prétend en effet aucunement à la totalité et, réciproquement, la réalisation orale de la liturgie est insuffisante, car l'inscription des prières dans le rituel selon un certain style importe. Pour Pickstock, le « rite romain médiéval » articule l'oralité et l'écriture en s'inspirant du mystère trinitaire. Elle considère que, si la génération du Logos par le Père justifie la dimension écrite de la liturgie, l'exhalaison de l'Esprit justifie sa dimension

⁷⁹⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 282 ; *After Writing*, p. 219 : « But the text (...) burns upward to join the eternal divine text of the Logos which is nonetheless a book perpetually *uttered* by the Father, uttered as writing, only to re-expire in the out-breathing of the Spirit. » Nous modifions la traduction française.

orale. Selon elle, dans sa conception de la subjectivité comme dans celle de l'oralité, le « rite romain médiéval » évite donc les écueils de la spatialisation moderne et postmoderne. Pickstock trouve de même un correctif liturgique à la spatialisation dans la coïncidence de l'espace et du temps définie par la liturgie.

1.3. Espace et temps liturgiques : l'ontologie liturgique du don

Après avoir souligné que le sujet liturgique ne se comporte pas en maître et possesseur des objets, Pickstock explique que le « rite romain médiéval » propose une vision du temps et de l'espace différente de celle promue par la modernité. Dans son interprétation du rite, elle montre l'espace et le temps comme étant coordonnés par le don, qui est la paix elle-même. Elle établit dans un premier temps que l'espace n'est pas conçu de manière séculière par la liturgie puis trace, dans un second temps, les caractéristiques du don ecclésial de la paix qui unit le temps et l'espace.

1.3.1. L'espace dans la liturgie

Nous avons compris que, selon Pickstock, le "point de départ" du fidèle dans la liturgie est ambigu, car les paroles qu'il prononce au début de la messe le situent dans le nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit et que ce "point de départ" ne peut pas être appréhendé selon la logique spatiale moderne. Nous savons également que Pickstock pense que son voyage vers l'autel n'est pas un déplacement mondain, car « l'autel de Dieu » n'est pas localisable de manière spatiale. L'interprétation pickstockienne de la liturgie comme voyage impossible implique que la conception de l'espace n'y apparaît jamais comme séculière comme d'autres éléments de la liturgie en témoignent. Pickstock remarque, par exemple, que l'archange saint Michel est « à la droite de l'autel de l'encens (*a dextris altaris incensi*) », que Jésus-Christ « siège à la droite du Père (*sedet ad dexteram Patris*) » et que le Saint-Esprit « procède du Père et du Fils (*ex Patre Filioque procedit*) » et que, dans ces trois cas, il y a une référence spatiale qui n'est pas un lieu délimité selon la spatialisation moderne⁷⁹⁵. Elle constate également que le "terme" du voyage liturgique qui est « l'autel de Dieu » est un espace à rejoindre, mais un

⁷⁹⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 295-296 ; *After Writing*, p. 229 ; B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 70-71. 66-67.

espace divin qui n'est pas compréhensible selon les catégories spatiales modernes. Pour Pickstock, il est donc clair que la liturgie induit une autre conception de l'espace, car

la structure rayonnante et excessive de l'espace divin déborde sur celle de notre voyage liturgique au point de dé-familiariser les topologies séculières qui, en définissant l'espace comme pure étendue, stipulent que le but d'un voyage ne peut être simultanément atteint et ajourné, antérieur et postérieur, intérieur et extérieur, proche et éloigné.⁷⁹⁶

Selon elle, puisque Dieu est le "lieu" à atteindre, l'espace ne peut pas être défini comme une étendue par la liturgie. La liturgie suppose en effet que le fidèle est en Dieu tout en venant à Lui, et la conception séculière de l'espace en est brisée. Dans la spatialité liturgique, le but d'un voyage peut donc être à la fois atteint et ajourné, avant soi et après soi, à l'extérieur de soi et à l'intérieur de soi, tout proche et tout lointain. D'après Pickstock, la liturgie, voyage impossible, réalise ce paradoxe qui s'explique par le voyage kénotique de Dieu vers l'homme, autrement dit par l'Incarnation⁷⁹⁷. Elle considère que ce mystère de l'abaissement divin brise la logique séculière de l'espace.

Pickstock est convaincue que la définition moderne de l'espace comme étendue est rejetée par la liturgie du « rite romain médiéval », ce dont témoigne la remise en cause par le voyage liturgique des catégories de l'extériorité et de l'intériorité. Pickstock explique en effet que celui-ci est un voyage intérieur coordonné à des actes extérieurs. Elle note qu'« un voyage "extérieur" vers Dieu n'est pas un itinéraire dans un sens seulement, mais qu'il implique un voyage concomitant à *l'intérieur de nous-mêmes*, qui ne s'effectue cependant pas aux dépens de notre physicalité commune »⁷⁹⁸. Elle estime que cet aspect du voyage apparaît de multiples manières dans la liturgie qui coordonne des mouvements extérieurs à des mouvements intérieurs. D'une part, elle affirme que la liturgie se présente autant comme un voyage de l'homme vers (en) Dieu que comme un voyage de Dieu vers (en) l'homme. À titre d'exemple, elle remarque que, dans la procession d'entrée, le célébrant réalise un mouvement extérieur vers l'autel physiquement présent, mais que le même célébrant prononce une prière avant la communion qui indique que c'est Dieu Lui-même qui vient à l'intérieur de lui⁷⁹⁹. Dans le rite romain étudié, il reprend trois fois les paroles du centurion dans l'Évangile : « *Domine non sum*

⁷⁹⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 296-297 ; *After Writing*, p. 229-230 : « This radiant and excessive structure of divine space overflows into that of our liturgical journey, in such a way as to defamiliarize mundane topologies which, by defining space as pure extension, stipulate that the goal of a journey cannot be simultaneously attained and postponed, before and after, within and without, "to hand" and distant. »

⁷⁹⁷ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 297 ; *After Writing*, p. 230.

⁷⁹⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 298 ; *After Writing*, p. 230 : « an "outward" journey towards God is not an unicursal route, but involves a concomitant journey *into ourselves*, though not at the expense of our proximal and communal physicality ».

⁷⁹⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 298 ; *After Writing*, p. 230-231.

dignus, ut intres sub tectum meum : sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea (Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit ; mais commandez seulement une parole et mon âme sera guérie) »⁸⁰⁰. D'autre part, Pickstock rappelle qu'en tant que repas pris par une communauté, l'eucharistie convoque éminemment la dimension physique de l'homme et ne se comprend pas comme l'exaltation d'une intériorité close sur elle-même⁸⁰¹. Selon elle, la liturgie n'est donc pas un voyage vers un intérieur désincarné, ni un voyage à l'extérieur de son propre corps. L'extériorité et l'intériorité ne sont pas opposées ni séparées dans le « rite romain médiéval » ce que Pickstock constate aussi en étudiant le rôle de la mémoire dans la liturgie.

Influencée par Platon, Pickstock identifie le voyage liturgique à un voyage se déroulant dans la mémoire, associant l'extérieur au prospectif et l'intérieur au rétrospectif. Elle affirme ainsi que « le prospectif et le rétrospectif ne sont pas vraiment distincts l'un de l'autre, dans la mesure où le voyage-en-avant de l'adorateur est précisément un voyage vers la mémoire : l'occasion de notre rencontre de Dieu coïncide avec le ressouvenir que nous avons de Lui »⁸⁰². Elle comprend, en d'autres termes, que le voyage liturgique est un voyage vers un au-delà (extérieur) qui est plus intime au fidèle que lui-même (intérieur), puisque ce voyage met en œuvre la mémoire. Puisque celle-ci comporte un aspect de désir, le voyage liturgique a une dimension prospective et, puisqu'elle comporte un aspect de ressouvenir, il a également une dimension rétrospective. D'après Pickstock, le prospectif et le rétrospectif – ou l'extérieur et l'intérieur – ne sont donc pas à opposer dans la liturgie ce qui manifeste une fois encore que l'espace liturgique se distingue de l'espace séculier. Pour Pickstock, il en est distinct, car il ne se dissocie pas du temps en se dévoilant comme temporel. Elle pense qu'il est un temps sacré puisqu'il dépend de l'"espace" divin infini qui n'est pas spatial, mais éternel.

En un sens, écrit-elle, et à l'instar du "moment présent" toujours fugitif, cet espace [liturgique] n'est nulle part, puisqu'il est perpétuellement suspendu entre un espace borné mais non autonome jamais parfaitement définissable, et un "espace" infini qui est un étrange méta-espace sans limites et même sans superficie.⁸⁰³

À ses yeux, d'un côté l'espace séculier supprime le temps en construisant la pseudo-éternité spatiale et, de l'autre, l'espace liturgique est temporellement suspendu entre l'espace

⁸⁰⁰ B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 90-91 ; Mt 8, 8.

⁸⁰¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 298-299 ; *After Writing*, p. 231.

⁸⁰² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 299-300 ; *After Writing*, p. 231 : « But the two types of space I have isolated, prospective and retrospective, are not really to be distinguished from one another, for the worshipper's forward journey is precisely its journey towards memory : the occasion of our meeting God is our remembering of Him ».

⁸⁰³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 300 ; *After Writing*, p. 232 : « In a sense, like the elusive "present moment," this space is nowhere, since it is perpetually suspended between a bounded but never autonomous, never finitely definable space, and an infinite "space" which is a strange, situating metaspace, without any bounds or even areas. »

terrestre et l'"espace" céleste. Trois espaces sont ainsi distingués et articulés par la liturgie selon l'interprétation de Pickstock. La liturgie intègre tout d'abord un espace terrestre qui, quoique fini, n'est pas autonome ; elle renvoie ensuite à un "espace" céleste qui, n'ayant pas de limite ni superficie, n'en est pas vraiment un ; elle fait enfin émerger un espace liturgique suspendu entre les deux. Ce dernier ressemble, d'après Pickstock, au moment présent qui échappe à toute mesure spatiale parce qu'il ne peut être arrêté. Pickstock affirme en définitive que l'espace liturgique transcende la distinction entre ce qui est de ce monde et ce qui est de l'autre monde⁸⁰⁴.

Pour élaborer cette conception de l'espace liturgique, Pickstock s'appuie sur l'ouvrage de J.-Y. Lacoste *Expérience et absolu* dont elle affirme qu'il considère également l'espace liturgique comme un espace intermédiaire entre celui de la terre et celui du ciel⁸⁰⁵. D'après elle, dans la conception de Lacoste, « le non-lieu apparemment impossible dans lequel l'adorateur est ainsi situé [par la liturgie] révèle sa véritable nature exaltée qui, étant déjà et depuis toujours localisée en Dieu, est ce qui transcende même le monde – ou la totalité de tous les espaces possibles. »⁸⁰⁶ Elle explique qu'en conséquence Lacoste ne voit pas dans l'espace liturgique une réalité statique, mais une réalité mobile, car la liturgie fait du fidèle un pèlerin en marche vers Dieu, qui est sa destinée ultime parce qu'il est son origine. De la sorte, il pense que l'espace liturgique se distingue de l'espace séculier clos sur lui-même ou de son équivalent postmoderne qui est un vide séparé de toute dimension physique. Pour Pickstock, Lacoste soutient ainsi que l'espace liturgique est élevé « au rang de partenaire du temps » de sorte qu'il échappe à l'illusion séculière « qui prend la permanence et l'accumulation dans l'espace pour le comble de la transcendance et annule en quelque sorte l'espace en le privant de lui-même. »⁸⁰⁷ Pickstock le suit donc lorsqu'il voit dans l'espace liturgique un "lieu" intermédiaire entre la réalité terrestre et celle du ciel impliquant le refus d'une séparation du temps et de l'espace, mais elle ajoute que la logique spatiale fournissant l'illusion de la transcendance par l'étendue ou la durée est bannie dans la liturgie. D'après elle, le « rite romain médiéval » délimite l'espace à partir du temps, et c'est pourquoi elle parle de « chronotope liturgique (*liturgical*

⁸⁰⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 300 ; *After Writing*, p. 232.

⁸⁰⁵ J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994.

⁸⁰⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 301 ; *After Writing*, p. 232 : « The apparently impossible non-place in which the worshipper is thus situated reveals his true, exalted nature which, as always located in God, is that which exceeds even the world – or the totality of all possible spaces – itself. »

⁸⁰⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 302 ; *After Writing*, p. 233 : « Thus, the liturgical raising of space to be a partner of time puts an end to secular spatiality's paradoxical *humiliation of space* which mistakes permanence and accumulation of space for the ultimacy of transcendence, and so robs space of itself. »

chronotope) »⁸⁰⁸. Le « chronotope liturgique » de Pickstock se distingue donc de la vision de Lacoste, car il est le don de la paix qui constitue le cœur de la liturgie.

1.3.2. Le chronotope liturgique : le don de la paix

Pickstock adopte la vision de l'espace liturgique de Lacoste tout en lui apportant son inflexion personnelle. Elle estime en effet que Lacoste ne fait pas suffisamment droit à la dimension communautaire de l'eucharistie. Pour elle, le pèlerinage de l'adorateur doit « être situé à l'intérieur de l'espace ecclésial, proximal, temporel et communautaire », car le « rite romain médiéval » décrit un espace liturgique communautaire⁸⁰⁹. Elle affirme tout d'abord qu'il présente l'offrande eucharistique comme ecclésiale. La prière de l'*Orate fratres* prononcée par le célébrant en constitue, selon elle, un premier signe, en mettant en évidence que le caractère personnel de l'offrande sacrificielle du célébrant ne l'éloigne pas des fidèles, mais qu'il les en rapproche⁸¹⁰. La réponse des fidèles à cette prière montre de même que leur adhésion au sacrifice du célébrant les ouvre à l'Église entière⁸¹¹. Alors qu'il y a là un paradoxe pour un regard moderne, Pickstock soutient que la priorité du don dans le rite eucharistique exclut toute séparation entre l'individu et la communauté. Elle affirme que le don ne peut pas être divisé de sorte que l'individu et la communauté ne sont pas séparés dans la louange. Elle n'hésite pas, par conséquent, à considérer qu'il y a une équivalence entre l'individu et la communauté⁸¹². Selon son interprétation, la doxologie est communion, et cela l'autorise à écrire que « nous demeurons avec autrui dans la louange. »⁸¹³

Cette insistance de Pickstock sur la dimension ecclésiale de l'offrande liturgique a des conséquences sur l'articulation du temps et de l'espace liturgiques. Elle envisage en effet la temporalité de l'espace liturgique à la lumière de cette dimension ecclésiale. Elle rejette

⁸⁰⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 302 ; *After Writing*, p. 233.

⁸⁰⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 302 ; *After Writing*, p. 233 : « this journey must be more fully situated within the proximal, communal, and temporal ecclesial space. »

⁸¹⁰ Au début de la prière eucharistique, le célébrant prie ainsi : « Priez, mes Frères, pour que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, puisse être agréé par Dieu le Père tout-puissant (*Orate, fratres : ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*) » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 72-73).

⁸¹¹ La réponse des fidèles est ainsi rédigée : « Que le Seigneur reçoive de vos mains le sacrifice, à la louange et à la gloire de son nom, et aussi pour notre bien et celui de toute sa sainte Église (*Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*) » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 72-73).

⁸¹² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 303 ; *After Writing*, p. 234.

⁸¹³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 304 ; *After Writing*, p. 234 : « We remain with the other in praise. »

l'hypothèse où l'offrande de l'adorateur ne consisterait qu'en un face-à-face individuel avec Dieu, car elle estime que le temps serait alors un flux ininterrompu et vide⁸¹⁴. D'après elle, dans ce cas, l'adorateur s'excéderait lui-même, mais la diversité du monde créé serait évacuée. Elle note en revanche qu'en raison de la dimension ecclésiale de l'offrande, le sujet adorateur est situé par rapport au monde et à ceux qui l'entourent, et n'est pas limité à son propre ego. Dans cette offrande ecclésiale, affirme Pickstock, ce n'est pas le sujet seul qui est en excès de lui-même, mais le monde tout entier : le monde lui-même déborde le monde. La liturgie met donc en lumière le fait que le monde, réalité temporelle, ne doit pas être perçu comme un flux ininterrompu et désarticulé, mais comme ordonné et mesuré. Ne dessinant pas un sujet individuel s'extasiant en Dieu, la liturgie le situe dans sa relation aux autres. Dans le « rite romain médiéval », le célébrant, les fidèles et toute l'Église sont en relation si bien que le sujet individuel ne prétend pas à la totalité, même dans une ouverture à Dieu. La liturgie interdit au sujet de se concevoir comme la communauté tout entière. Du point de vue de l'espace et du temps liturgiques, les conséquences sont importantes. Pickstock estime que, « tandis que l'espace liturgique est mobile, supplémenté et ajourné, le temps liturgique, lui, est à la fois *articulé et polyphonique*. »⁸¹⁵ Nous avons vu que la liturgie *temporalise* l'espace, refusant par là qu'il soit clos et fermé sur lui-même, et nous comprenons qu'elle *spatialise* également le temps. Selon Pickstock, elle ne suppose pas seulement l'échange entre l'adorateur et Dieu, mais également celui entre les fidèles et le célébrant, ou celui des fidèles entre eux. La liturgie déploie une articulation de l'échange conduisant à ce qu'il soit toujours nouveau. « On pourrait dire, écrit Pickstock, que le don est offert à Dieu au travers d'un échange interhumain de dons et de gestes et que, du fait que cet échange est lui-même offert, il est continuellement renouvelé et diversifié. »⁸¹⁶ La liturgie n'est pas une parole doxologique solitaire adressée à Dieu, mais elle repose sur l'échange entre divers sujets. Or, pour Pickstock, la doxologie est elle-même constituée dans cet échange ; elle est véritable, parce qu'elle est différenciée et, parce qu'elle est différenciée, elle est aussi toujours nouvelle. Dès le commencement de la prière eucharistique, Pickstock fait donc apparaître la priorité du don différencié à partir de l'*Orate fratres*. D'après elle, que l'offrande du sacrifice eucharistique se situe dans un échange entre le célébrant et les fidèles, et concerne toute l'Église, indique et assure que ce sacrifice est une

⁸¹⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 304 ; *After Writing*, p. 234.

⁸¹⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 304 ; *After Writing*, p. 234 : « while liturgical space is mobile, supplemented, and deferred, it is also true that liturgical time is both *articulated* and *polyphonous*. »

⁸¹⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 305 ; *After Writing*, p. 235 : « one might say, the gift is offered to God through an inter-human exchange of gifts and gestures, but since this exchange is itself offered, it is ceaselessly renewed and varied. »

doxologie toujours nouvelle. Cependant, si la doxologie est possible en raison de la primauté du don, elle précise ensuite en quoi consiste le don.

Dans son commentaire de la préface, Pickstock remarque que la « juste et nécessaire (*dignum et justum*) » louange adressée à Dieu est située dans des coordonnées temporelles et spatiales doxologiques⁸¹⁷. Adressée à un instant « t » et dans un lieu spatialement déterminé, cette louange ne se situe cependant pas selon elle dans le temps et l'espace séculiers, car le célébrant proclame qu'il est vraiment juste et nécessaire de rendre grâce à Dieu « *toujours et partout* (*semper et ubique*) »⁸¹⁸. Ainsi, pour Pickstock,

le lieu et le moment où il est opportun d'offrir notre action de grâces sont transgressifs et eschatologiques : il s'agit en fait de tous les lieux et de tous les moments – soit une localisation qui transcende la priorité d'un lieu ou d'un moment particulier – de façon à suggérer que l'acte liturgique est ce qui confère à l'espace et au temps leurs spécificités propres, puisqu'ils sont ici mesurés par l'action de grâces.⁸¹⁹

Elle considère ici que la liturgie qualifie le temps et l'espace. D'après elle, ceux-ci ne doivent pas être perçus selon le point de vue du sujet (même de celui qui rend grâces) ou de l'objet (même de l'action de grâces), mais selon l'action de grâces qui est don et offrande. Autrement dit, la liturgie repositionne le temps et l'espace en fonction du don, et Pickstock propose de préciser l'identité de ce don en interprétant les prières intervenant après le Canon⁸²⁰. Elle constate que le Canon conduit à la prière du *Pater Noster* qui se clôt par un appel à la délivrance des maux, passés, présents et futurs, et que la demande du don de la paix est enchâssée dans cet appel⁸²¹. Pour Pickstock, le "contenu" du don apparaît ici, la demande de délivrance des maux témoignant encore du dépassement liturgique des frontières temporelles séculières. Dans le don liturgique, estime Pickstock, le passé, le présent et le futur sont réunis et, d'une manière similaire, la demande de la paix pour « notre temps (*diebus nostris*) » ne peut pas viser une réalité temporelle fermée sur elle-même. Elle affirme qu'il ne peut pas s'agir d'une demande de laquelle les autres temps seraient exclus car, dans ce cas, elle serait violente

⁸¹⁷ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 305 ; *After Writing*, p. 235 ; B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 74-75.

⁸¹⁸ B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 74-75. C'est nous qui soulignons.

⁸¹⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 305-306 ; *After Writing*, p. 235 : « The place and time in which it is right to offer praise are transgressive and eschatological : all places and all times, a location which shatters the priority of any particular place or time, so as to suggest that the liturgical act itself is that which confers the specificity of both time and space upon themselves, since they are measured by the act of giving praise. » C'est le traducteur français qui souligne.

⁸²⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 306-307 ; *After Writing*, p. 236-237.

⁸²¹ Après le *Pater*, le célébrant dit la prière suivante : « *Libera nos, quæsumus, Domine, ab omnibus malis, præteritis, præsentibus et futuris : (...) da propitius pacem in diebus nostris* (Délivrez-nous, Seigneur, de tous les maux passés, présents et à venir : (...)) daignez nous accorder la paix en notre temps » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 86-87).

et contraire à la paix. Selon l'interprétation de Pickstock, cette prière vise donc un temps ouvert au passé et au futur, et son sens est : « Transforme le temps en paix. »⁸²² D'après Pickstock, le temps et l'espace sont reconfigurés en don de la paix, et elle soutient que la suite du rituel confirme cette interprétation.

Après cette prière de demande de la paix a lieu l'échange du baiser de paix⁸²³. Dans cet échange, selon Pickstock, la transformation par la liturgie du temps et de l'espace en paix devient encore plus manifeste. Pickstock démontre que l'échange de la paix est à la fois spatial et temporel, spatial puisqu'il a lieu entre le célébrant et les fidèles, c'est-à-dire « de manière proximale, dans un espace relationnel et collectif », et temporel puisque le célébrant dit : « *Pax Domini sit semper vobiscum* (La paix du Seigneur soit *toujours* avec vous) »⁸²⁴. Selon Pickstock, la paix donnée n'est donc pas la paix d'un moment fermé sur lui-même ; elle est la paix du temps, et la paix liturgique est spatiale et temporelle. Dit autrement, elle affirme que l'espace et le temps deviennent paix et, par la suite, l'importance du don de la paix se renforce⁸²⁵. Dans l'*Agnus Dei*, la demande de la paix est en effet de nouveau formulée : « *Agnus Dei, dona nobis pacem* (Agneau de Dieu, donne-nous la paix). » Cette demande intervient alors que la paix a été donnée, mais Pickstock n'y voit pas de contradiction. Elle invite à comprendre que le rituel fait apparaître que l'échange de la paix rend possible la demande de la paix, c'est-à-dire que la paix peut être authentiquement demandée lorsqu'elle est reçue. Le rituel met en évidence que la paix est une réalité dynamique qui doit sans cesse être demandée. C'est pourquoi, d'après Pickstock, une nouvelle demande de la paix est formulée après l'*Agnus Dei*⁸²⁶. En évoquant le don de la paix accordé par le Seigneur Jésus à ses Apôtres au moment de les quitter, cette nouvelle demande indique que la paix n'est pas un bien intramondain, mais qu'elle se réfère à une personne.

Nous ne contenons pas une substance localisée spatialement, écrit Pickstock, mais une personne : le Christ lui-même. Lequel doit nous quitter afin que nous puissions le recevoir

⁸²² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 308 ; *After Writing*, p. 237 : « make time peace. »

⁸²³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 308-309 ; *After Writing*, p. 237.

⁸²⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 308 ; *After Writing*, p. 237 : « we now perform peace spatially, as something we exchange proximally, in relational, collective space. » ; B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 86-87. C'est nous qui soulignons.

⁸²⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 309-310 ; *After Writing*, p. 237-238.

⁸²⁶ Le célébrant dit la prière suivante : « *Domine Iesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis: ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuæ; eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris: Qui vivis et regnas Deus per omnia sæcula sæculorum. Amen* (Seigneur Jésus-Christ qui avez dit à vos Apôtres : « C'est la paix que je vous laisse en héritage, c'est ma paix que je vous donne ; ne regardez pas mes péchés mais la foi de votre Église ; daignez, comme vous l'avez voulu, lui donner la paix et la rassembler dans l'unité, vous qui, étant Dieu, vivez et réglez dans tous les siècles des siècles. Amen). » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 88-89)

comme le don de la paix "dispersée" : "*Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis* (C'est la paix que je vous laisse en héritage, c'est ma paix que je vous donne)".⁸²⁷

Puisque, pour Pickstock, le don de la paix se révèle être le Christ lui-même, la transformation de l'espace et du temps en paix s'explique encore d'une nouvelle manière. Le Christ élevé dans la gloire se rend présent dans le temps et dans l'espace, tout en les récapitulant en lui. La paix se dévoile alors comme un don accordé et à demander, dans l'espace et dans le temps qui lui sont désormais assimilés. Selon Pickstock, comme don, le temps est paix et, comme don, l'espace est paix : le don de la paix se présente comme don ininterrompu.

1.3.3. Le don ininterrompu

Pickstock a démontré que l'épistémologie cartésienne entraîne la réduction de l'être à un « donné », et elle affirme en réponse que l'étude du « rite romain médiéval » fait apparaître que la liturgie définit l'être comme don. Elle juge que la liturgie construit « le fidèle comme un être essentiellement déterminé par sa relation au don », et que le don s'y présente soit comme le don de l'homme à Dieu, soit comme le don de Dieu à l'homme⁸²⁸. D'après elle, en raison du mystère de l'Incarnation, la liturgie suggère que le don transcende l'être humain. Elle soutient en effet que le mystère de l'Incarnation implique que l'humanité ne puisse pas se penser en dehors du don divin, ce que la conclusion du Canon montre, puisque le célébrant prononce cette prière : « *Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et præstas nobis* (Par lui, Seigneur, vous ne cessez de créer tous ces biens et vous les sanctifiez, vous leur donnez la vie et vous les bénissez pour nous en faire don). »⁸²⁹ Selon cette prière, précise Pickstock, la personne de Jésus-Christ, Dieu fait homme, est à l'origine de tous les dons de sorte que tout don est caractérisé par Lui. La liturgie met en évidence ici que toute chose est créée dans le Christ, et qu'elle est donc déjà un don⁸³⁰. Toutefois, pour Pickstock, il faut ajouter que la présence de la syllabe *præ*, signifiant « avant » ou « devant », dans le dernier verbe latin utilisé sous-entend que le don est tourné vers l'avant⁸³¹. Elle en déduit que cela témoigne de ce que le don peut seulement être renouvelé puisqu'il est fondé dans le Christ. Nous comprenons

⁸²⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 310 ; *After Writing*, p. 238 : « This is because neither a substance which is appropriated, nor a spatial plot we contain, but a person, Christ Himself, who must depart from us in order that we receive Him as the gift of peace "dispersed" : "*Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis*." »

⁸²⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 313 ; *After Writing*, p. 240 : « it [the rite] casts the worshipper as that which is primarily positioned by its relation to gift. »

⁸²⁹ B. BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 84-85.

⁸³⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 313-314 ; *After Writing*, p. 240-241.

⁸³¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 314 ; *After Writing*, p. 241.

ainsi, écrit-elle, « pourquoi nous ne pouvons jamais arriver à tout donner : un don qui n'est pas renouvelé n'est qu'un prêt, un transfert, une rançon. »⁸³² En définitive, selon l'interprétation de Pickstock, la liturgie définit l'être comme don, c'est-à-dire comme un don reçu et à donner, et elle conduit à parler d'un « impossible don (*impossible gift*) » liturgique⁸³³. Si l'analyse linguistique du rite romain permet à Pickstock de discerner que le fidèle est caractérisé par le don, parce qu'il est celui qui est don et celui qui donne dans un mouvement ininterrompu, elle doit par conséquent parler dans la liturgie d'un don impossible rendu possible par la kénose de Dieu en notre humanité⁸³⁴. Elle pense donc le don dévoilé dans la liturgie dans son impossibilité qui n'est cependant pas sa futilité. D'après elle, le don liturgique impossible n'est pas futile car, d'une part, dans le don impossible de la liturgie, le fidèle entre dans le mouvement trinitaire et, d'autre part, l'action humaine elle-même est transformée dans le don.

1.3.3.1. La participation à la vie trinitaire

Le don impossible qui s'opère dans la liturgie s'explique selon Pickstock par le mystère trinitaire. Pour le fidèle, écrit-elle, entrer dans ce mouvement du don qui est répété sans pouvoir être dépassé équivaut à « être incorporé dans la perpétuelle dispensation qui s'effectue au sein de la Trinité »⁸³⁵. Le fidèle offre ainsi à Dieu ce qu'il ne peut pas lui offrir, il entre dans la vie trinitaire qui est offrande perpétuelle, et il devient sujet authentique. Selon l'interprétation de Pickstock, de même que l'offrande perpétuelle au sein de la Trinité implique un "gain" pour chaque personne qui reçoit, sans aucune "diminution" pour celle qui offre, de même le fidèle reçoit et n'est pas diminué par l'offrande donnée par Dieu et faite à Dieu⁸³⁶. Pickstock soutient plus précisément que le fidèle,

en tant que créature, et en tant que créature offrant la création dans l'adoration, est nécessairement impliqué dans la génération du Fils par le Père comme le fondement intérieur où Dieu peut exercer son action créatrice extérieure, et dans la procession de l'Esprit comme le fondement intérieur où Dieu peut offrir la création en retour à Dieu.⁸³⁷

⁸³² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 314 ; *After Writing*, p. 241 : « These implicit qualities of the gift explain why we cannot *finally* give, for a gift which remains without renewal is simply a handing-over, a transfer, a ransom. »

⁸³³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 315 ; *After Writing*, p. 241.

⁸³⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 315 ; *After Writing*, p. 242.

⁸³⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 315 ; *After Writing*, p. 241 : « to give to God is to be incorporated into the perpetual bestowal of gifts which takes place within the Trinity. »

⁸³⁶ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 316 ; *After Writing*, p. 243.

⁸³⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 317 ; *After Writing*, p. 243 : « the worshipper, (...) as part of creation, and as offering the creation in worship, is perforce implicated in the generation of the Son by the Father as the inner ground in God for His external creative action, and the procession of the Spirit as the inner ground in God for the offering of creation back to God. » Nous modifions la traduction française.

Elle affirme en d'autres termes que le fidèle participe au mouvement de la vie trinitaire d'une double manière. D'après elle, il y participe d'abord en tant que créature-don, et il est alors inclus dans la génération du Fils par le Père. Il y participe ensuite en tant que créature apte à donner, et il est alors inclus dans la procession de l'Esprit. Selon Pickstock, le fidèle participe donc à la vie trinitaire, et elle ajoute que la doxologie finale du Canon doit être interprétée en ce sens.

Dans la dernière prière du Canon, le célébrant situe toute l'offrande eucharistique dans le Christ, disant : « par lui, avec lui, en lui, vous soient donnés, Dieu Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire (*Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor, et gloria*). »⁸³⁸ Dans l'interprétation de cette doxologie finale, Pickstock rapporte la divergence de lectures entre J. Jungmann et B. Botte ⁸³⁹. Alors que le premier estime que nous offrons *par* et *dans* le Christ en présence de l'Esprit, elle explique que le second soutient que nous offrons *dans* l'Esprit. Toutefois, elle propose de réunir les deux lectures soulignant que « nous offrons *par* et *dans* le Christ, parce qu'il est Dieu, et [que] nous offrons *avec* l'Esprit dans sa présence humaine en tant que l'Église. »⁸⁴⁰ D'après elle, notre offrande passe par le Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, et notre offrande est également celle de l'Église de sorte que nous offrons dans l'Esprit, puisqu'Il anime l'Église. À ses yeux, la doxologie finale du Canon fait donc apparaître la dimension personnelle et ecclésiale de l'offrande comme expression de la participation à la vie trinitaire.

Pickstock démontre que le « rite romain médiéval » décrit un don impossible qui est celui du fidèle participant à la vie trinitaire grâce à l'Incarnation. Elle voit dans le rite la description de la participation du fidèle à la glorification du Fils par le Père à laquelle il ne peut participer qu'en recevant d'abord le don du Christ qui est son offrande parfaite au Père. Selon elle, cela signifie « que même la *réception* du don demeure une offrande ; et que toute action liturgique ressortit au don, n'étant que la répétition de l'offrande qui a été faite par Dieu à Lui-

⁸³⁸ B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 84-85.

⁸³⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 318-319 ; *After Writing*, p. 244.

⁸⁴⁰ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 319 ; *After Writing*, p. 244 : « we offer *by* and *in* Christ, because he is God, and we offer *with* the Spirit in his human presence as the Church. » Nous modifions la traduction française.

même en la personne de Jésus. »⁸⁴¹ Elle en déduit que l'action du fidèle reçoit une conception nouvelle, n'étant pas le don de ce que le fidèle possède, mais le désir du don.

1.3.3.2.L'action humaine comme désir

Pour Pickstock, la conception spatiale moderne considère qu'il n'y a pas d'action humaine authentique dans la liturgie⁸⁴². Selon cette conception, les multiples répétitions, ajournements et recommencements qui caractérisent la liturgie ne pouvant être mesurés par la *mathêsis*, ils ne sont pas des actes humains authentiques. Mais Pickstock inverse le raisonnement assurant que la liturgie dévoile ce qu'est l'action humaine authentique. Elle établit que l'étude du « rite romain médiéval » fait apparaître que l'excès inatteignable auquel communie le fidèle dans la liturgie caractérise l'action humaine. Elle situe tout particulièrement dans la Consécration eucharistique ce dévoilement de la vérité de l'action humaine. Dans son analyse, elle estime que la Consécration montre que le don de l'homme à Dieu coïncide avec le don de Dieu à l'homme⁸⁴³. D'après elle, il n'est pas possible de considérer que l'Offertoire est l'offrande de l'homme à Dieu, et que cette offrande est rendue par Dieu à l'homme comme Corps et Sang du Christ lors de la Consécration. Elle pense qu'il faut comprendre que, « de même que la Consécration n'est pas une "restitution" précise de Dieu à l'homme, mais une intensification de l'offrande comme étant ce qui est déjà offert à Dieu, de même toute offrande est-elle une Consécration. »⁸⁴⁴ Elle soutient que la Consécration n'est pas l'étape suivant l'Offertoire, mais l'intensification de ce dernier et qu'en conséquence, toute offrande est déjà une Consécration. Selon son interprétation le don de Dieu à l'homme est ainsi toujours présent dans le don de l'homme à Dieu, et le don fait en dehors de Dieu n'est pas un don, mais un donné spatial. Elle affirme que la liturgie nous apprend par conséquent que la véritable action de l'homme consiste à donner en Dieu de manière toujours plus intense, car Dieu donne en retour, et qu'elle met aussi en évidence que la restitution par l'homme s'avère impossible.

⁸⁴¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 319 ; *After Writing*, p. 244 : « This confirms that even the receiving of gift is still an offering ; that in liturgy, there is no action outside gift, but only the repetition of the offering which has already been made by God to Himself in the person of Jesus. » C'est nous qui soulignons.

⁸⁴² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 319 ; *After Writing*, p. 244.

⁸⁴³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 320-321 ; *After Writing*, p. 245-246.

⁸⁴⁴ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 321 ; *After Writing*, p. 245 : « just as the Consecration is not a clear-cut "return" from God to man, but an intensification of offering as that which is always already offered by God, so also all offering is a Consecration. » Nous modifions la version française en soulignant et en mettant la majuscule à « Consécration » pour être plus proche du texte original anglais.

La restitution impossible de l'homme à Dieu apparaît d'après Pickstock dans la prière du prêtre lorsqu'il va communier. Il reprend alors psaume 115 (116) « Que rendrai-je au Seigneur pour tous ses bienfaits ? (*Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ?*) », mais manie l'ironie socratique d'après Pickstock⁸⁴⁵. Selon elle, cette prière témoigne d'une restitution impossible, car le prêtre se répond à lui-même : « Je prendrai le calice du salut et j'invoquerai le nom du Seigneur (*Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo*) », ce qui signifie qu'au lieu de tenter de mesurer selon les critères spatiaux ce qu'il a reçu, il souhaite recevoir encore en rendant grâces et en demandant⁸⁴⁶. « Notre "restitution", écrit-elle, n'est donc pas une invocation rétrospective, mais prospective, c'est-à-dire un désir. »⁸⁴⁷ Elle pense donc que la liturgie dévoile que la restitution du don consiste en sa réception et en sa répétition. « Puisqu'aucun don n'existe en dehors de Dieu, souligne-t-elle, chaque don est *plus que nécessaire* ; chaque don est une répétition. »⁸⁴⁸ D'après elle, il n'est pas nécessaire comme peut l'être le « donné » restitué, mais il est *plus que nécessaire*, car il est un don, c'est-à-dire un don répété. Le point culminant de la démonstration de Pickstock est alors atteint : la liturgie délimite une véritable ontologie du don dans laquelle don et paix coïncident.

1.3.4. La coïncidence du don et de la paix

L'interprétation pickstockienne du « rite romain médiéval » aboutit à la découverte d'une ontologie liturgique du don dans laquelle tout sujet se révèle comme don divin. Pour Pickstock, l'identité du sujet consiste alors à recevoir ce don en s'offrant lui-même. C'est pourquoi elle soutient le don que Dieu fait est celui de la vie, écrivant que « le don est ce qui nous advient par l'acte de donner, de même que la vie. »⁸⁴⁹ Selon elle, si l'être et la vie sont le don en tant qu'il est donné et offert en retour, alors ceux-ci sont relationnels. Pickstock nous a expliqué que la louange adressée à Dieu est toujours située dans un contexte relationnel, non seulement celui de la Trinité, mais aussi celui de l'Église. Elle ajoute que la prière préparatoire à la communion, dans laquelle le prêtre demande que son indignité à recevoir le Corps du Christ

⁸⁴⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 323 ; *After Writing*, p. 247 ; B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 90-91.

⁸⁴⁶ B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 90-91.

⁸⁴⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 323 ; *After Writing*, p. 247 : « Our "return" therefore is not retrospective, but a prospective calling, a desire. »

⁸⁴⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 323 ; *After Writing*, p. 247 : « Because there is no gift outside God, every gift is more than necessary, a repetition. »

⁸⁴⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 325 ; *After Writing*, p. 248 : « Therefore, gift is not incidental to our being, but arrives through our act of giving, as life. »

n'entraîne ni jugement ni condamnation, souligne le lien entre le don, la vie et le désir⁸⁵⁰. Elle considère ainsi qu'être en vie consiste à recevoir le don d'une manière ajustée à celui-ci, et que cette prière préparatoire indique que le désir doit être ajusté au don. *A contrario*, précise Pickstock, en présence du don de Dieu, l'absence de désir équivaut au rejet, et ce rejet expose au risque de tomber dans l'ontologie nihiliste du « donné » puisque le don de Dieu constitue l'être même de l'homme. « C'est ainsi, écrit-elle en commentant cette prière, que le jugement de Dieu sur nous et notre propre jugement de Dieu coïncident dans le caractère relationnel du don. »⁸⁵¹ Dans cette ontologie liturgique du don, elle se démarque de nouveau et explicitement de la position de Lacoste dans *Expérience et absolu*. Selon elle, ce dernier fait de notre corporéité la condition de notre relation à Dieu, puisque Dieu nous objective à travers elle, mais elle refuse que le sujet puisse être un objet pour Dieu. L'ontologie qu'elle découvre dans la liturgie conçoit l'être comme un don, c'est-à-dire un échange impossible et répété, si bien que l'homme n'est pas un objet pour Dieu, et Dieu ne l'est pas davantage pour l'homme. Elle soutient en revanche que le désir de la relation avec Dieu fonde l'être du sujet mieux qu'une quelconque objectivité de cette relation. Elle en conclut que la liturgie définit que le sujet est le don de l'être, mais également que ce don doit toujours être réoffert.

Au terme de sa démonstration, Pickstock estime que le don et la paix coïncident⁸⁵². Parce qu'elle a exposé que le don véritable ne peut être qu'ininterrompu, et que l'interruption du don à partir d'un moment précédant ou suivant le don annule radicalement le don, elle en déduit que « donner, ou être à l'intérieur du don, c'est habiter un flux qui ne connaît aucune interruption ; une "cessation" du don serait ressentie comme une violence. »⁸⁵³ Pour elle, le don et la paix coïncident, et la violence consiste à sortir du don, c'est-à-dire à quitter la Trinité. Dans cette ontologie liturgique, la mort n'est donc pas une violation de la vie, car l'offrande sacrificielle fait partie de la vie de sorte qu'être vivant est tout autant se recevoir de Dieu que s'offrir en retour comme une hostie vivante⁸⁵⁴. Selon Pickstock, la consommation de l'encens, l'offrande du calice ou celle de notre langage dévoilent la vérité de ce paradoxe. Dans toutes ces situations,

⁸⁵⁰ Le prêtre prononce la prière suivante : « *Perceptio Corporis tui, Domine Jesu Christe, quod ego indignus sumere praesumo, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem* (Si j'ose recevoir votre Corps malgré mon indignité, Seigneur Jésus-Christ, que cela n'entraîne pour moi ni jugement, ni condamnation). » (B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 88-91) Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 326 ; *After Writing*, p. 249.

⁸⁵¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 327 ; *After Writing*, p. 249 : « Thus, God's judgement of us, and our judgement of God coincide in the character of the gift as relational. »

⁸⁵² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 328 ; *After Writing*, p. 250.

⁸⁵³ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 328 ; *After Writing*, p. 250 : « to give or to be within the gift is to inhabit an harmonic flow and interchange which knows no interruption and which would have to experience a "stopping" of the gift as violence. »

⁸⁵⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 330 ; *After Writing*, p. 251-252.

le sacrifice ne se présente en effet pas comme l'abandon de la matérialité au profit d'un pur *nihil* ou d'un pur idéal, et il n'est pas non plus la substitution d'une intériorité à une extériorité. « Au contraire, écrit-elle, il prend ensemble l'intériorité et l'extériorité afin de réaliser une offrande de nos vies habitées. »⁸⁵⁵ Pour elle, le don de l'offrande et l'offrande du don font la paix de nos vies.

2. Le don de la paix en réponse à la spatialisation

Dans les longs chapitres 4 et 5 d'*After Writing*, Pickstock propose une lecture originale du « rite romain médiéval » dont nous avons présenté les éléments principaux. Nous comprenons que Pickstock estime que la liturgie est un antidote à la spatialisation moderne, et nous interrogeons désormais la solidité de cette affirmation. À cette fin, nous réfléchissons d'abord à la compréhension de la liturgie de Pickstock en nous demandant pourquoi elle étudie ce texte et selon quelle méthode. Nous démontrons qu'elle applique la phénoménologie à la liturgie, et nous soulignons les limites de cette démarche. Approfondissant ces limites, nous interrogeons ensuite les rapports que la méthode de Pickstock entretient avec la théologie exprimée dans le « rite romain médiéval ». À la lumière de ces éléments, nous vérifions enfin la validité de la thèse pickstockienne selon laquelle la liturgie résiste à la spatialisation.

2.1. La phénoménologie appliquée au rituel

Selon l'interprétation de Pickstock, le « rite romain médiéval » propose une autre épistémologie et une autre ontologie que la modernité et la postmodernité. Dans l'analyse de la pertinence de ce jugement, nous étudions la démarche qu'elle met en œuvre, et nous interrogeons d'abord le choix de Pickstock d'étudier le « rite romain médiéval ». Elle considère que ce choix est opportun parce que le « rite romain médiéval » est « le texte liturgique central de la chrétienté médiévale » et « le sommet de la tradition occidentale latine jusqu'aux

⁸⁵⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 331 ; *After Writing*, p. 252 : « This is not a sacrifice which seeks to leave materiality behind in favour of the pure *nihil*, or a pure ideal, nor does it substitute an inner for an outer, but takes both together, as an offering of our inhabited lives. »

changements mis en œuvre en 1962 par le concile Vatican II »⁸⁵⁶. Or, une telle affirmation suscite l'étonnement des spécialistes de la liturgie qui notent qu'elle occulte les différentes évolutions du rituel durant cette longue période de plusieurs siècles⁸⁵⁷. Bien que la remarque soit juste, elle n'invalide cependant pas le raisonnement de Pickstock. En effet, Pickstock n'étudie pas un rituel, mais le texte d'un rituel. Elle s'intéresse notamment peu aux gestes accomplis durant la liturgie si bien que les modifications relatives à ces gestes advenues au cours des siècles n'ont pas d'importance. Il demeure juste que le texte du rituel a été modifié, mais nous avons constaté que l'interprétation de Pickstock du texte est très globale. Elle s'arrête sur le contenu, la rédaction et l'enchaînement des prières, elle les interprète de manière très personnelle, et elle opère des rapprochements originaux entre les mots. Elle peut donc légitimement rester concentrée sur la structure générale du rituel qui n'a pas connu de modifications majeures au cours des siècles. Pour la solidité de sa démonstration, il lui importe que le rituel puise ses racines dans la liturgie médiévale quelles qu'aient été ses évolutions jusqu'en 1962. Nous pouvons ainsi lui reprocher de nouveau de manquer de précision historique, mais admettre son approche globale du texte du rituel dont les racines se situent dans le Moyen Âge. Une deuxième critique a été adressée à Pickstock en raison précisément de son attachement à cette période de l'histoire, puisqu'elle a été accusée de l'idéaliser ou d'en avoir une vision romantique⁸⁵⁸. Incontestablement, Pickstock apprécie cette période du Moyen Âge, car elle juge que la liturgie et la vie sociale étaient alors en relation⁸⁵⁹. Néanmoins, nous ne pouvons pas l'accuser de nostalgie, de souhaiter un retour au Moyen Âge ou d'être obnubilée par le « rite romain médiéval ». Nous remarquons notamment qu'en 1997, elle considère que les réformes liturgiques menées après Vatican II « n'étaient *simplement pas assez radicales*. »⁸⁶⁰ De même, dans une interview de 2014 déjà citée, elle assure qu'elle n'entend aucunement exclure d'autres rituels présentant des caractéristiques similaires en étudiant le

⁸⁵⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 201 ; *After Writing*, p. 169 : « the central liturgical text of mediaeval Christendom (...) which dominated the Latin western tradition up until the changes wrought by the Second Vatican Council in 1962 ».

⁸⁵⁷ Cf. K. W. STEVENSON, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Journal of Theological Studies*, vol. 50, n°1, 1999, p. 454. J. F. BALDOVIN abonde dans le sens de K. W. Stevenson (cf. J. F. BALDOVIN, *Reforming the Liturgy*, p. 24).

⁸⁵⁸ Sur sa vision prétendument idéale du Moyen-Âge, voir D. B. HART, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Pro Ecclesia*, vol. 9, n°3, 2000, p. 369 ; sur son éventuel romantisme, voir J. F. BALDOVIN, *Reforming the Liturgy*, p. 24.

⁸⁵⁹ Cette position pickstockienne transparaît surtout dans la *Transition* d'*After Writing*. Cette *Transition* décrit les corruptions de l'intelligence théologique et de la culture liturgique du Bas Moyen Âge (cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 121s). Nous rappelons qu'elle n'est pas présente dans l'édition française.

⁸⁶⁰ C. PICKSTOCK, « A Short Essay on the Reform of the Liturgy », *New Blackfriars*, vol. 78, n°912, 1997, p. 56-57 : « the revisions were simply *not radical enough*. »

« rite romain médiéval »⁸⁶¹. Par conséquent, Pickstock ne s'intéresse pas aux évolutions du rituel dans son histoire, mais elle ne l'idéalise pas non plus. Sa démarche ne consiste pas à exalter un âge d'or qu'elle méconnaîtrait. Elle porte un autre projet qui consiste à mettre en lumière une ontologie différente de celle fournie par la modernité et la postmodernité à partir de ce rituel. Il appert donc que la bonne question à poser est celle de savoir si la méthode d'interprétation à laquelle elle a recours rend justice au « rite romain médiéval ».

Pour interpréter le « rite romain médiéval », Pickstock le lit et l'interprète en cherchant à faire apparaître une ontologie qui s'y cache. Sa méthode visant à décrire le réel tel qu'il se manifeste, elle peut être qualifiée de phénoménologique. D'après elle, elle ne construit pas une théorie de la liturgie, mais elle dégage du rituel une conception du sujet, une épistémologie et une ontologie. Elle souhaite mettre en lumière ce qui est déjà là dans le rituel, mais caché. Cette démarche originale et inédite à notre connaissance soulève évidemment de nombreuses questions et objections. Nous réfléchissons d'abord sur le choix de Pickstock d'étudier un écrit, le texte du rituel, puis nous interrogeons sa méthode d'interprétation du rituel de Pickstock et, enfin, nous vérifions si une telle lecture de type « postmoderne » est possible.

2.1.1. La place du texte du rituel dans l'interprétation pickstockienne

Un élément majeur surprend celui qui se penche sur le travail mené par Pickstock sur la liturgie, dite médiévale. Pour mener ce travail, Pickstock ne multiplie pas ses sources, en puisant par exemple dans les sacramentaires ou les représentations des liturgies au Moyen Âge, mais elle étudie seulement un texte⁸⁶². Cette approche a logiquement fait l'objet de critiques, certains s'interrogeant sur l'interprétation d'un texte alors que la liturgie est une action située dans un contexte (par exemple architectural), ou d'autres s'étonnant que, pour critiquer l'exaltation

⁸⁶¹ Lorsque G. Solari a demandé à Catherine Pickstock pourquoi et comment elle en était venue à s'intéresser à la liturgie catholique romaine, il reçut cette réponse : « (...) j'éprouvais le besoin d'étudier ce rituel, non par nostalgie, ou en raison d'un attachement au passé, pas davantage parce que j'aurais eu un quelconque désir de me ranger du côté de ceux qui défendent son usage exclusif (...) dans l'Église catholique, mais parce qu'il illustre ce qui constitue l'argument central de mon livre, à savoir que la répétition et les récapitulations sont centrales dans le langage rituel. Ces deux caractéristiques sont moins présentes dans les révisions liturgiques modernes (aussi bien catholiques qu'anglicanes). J'aurais pu prendre un rite oriental en guise d'illustration ; mais mon ouvrage concerne principalement l'évolution du langage rituel dans la culture occidentale. » (C. PICKSTOCK, « La religion est première », *La Nef*, n°257, mars 2014, p. 18.)

⁸⁶² Sur les sacramentaires, voir par exemple : V. LEROQUAIS, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1924, 3 vol. Sur les représentations de la liturgie dans les sacramentaires, voir par exemple : A. STONES, « L'illustration des Livres Liturgiques français au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques*, n°139, 2008, p. 175-180.

derridienne de l'écrit, Pickstock interprète à son tour un écrit. Nous devons ainsi vérifier si cette approche ne signifie pas que Pickstock regarde la liturgie comme une réalité figée à interpréter, ou qu'elle reproduit l'erreur qui consiste à "spatialiser" et à "textualiser", erreur qu'elle dénonce chez Derrida. Sa thèse ayant surtout pour objet de dénoncer cette erreur derridienne, nous pouvons supposer qu'elle ne la reproduit pas volontairement ni intégralement. D'après nous, elle l'évite en insistant sur le fait que le rituel est intrinsèquement un texte contextualisé. À titre d'exemple, le rituel prévoit en effet que le célébrant dise « J'irai vers l'autel du Seigneur (*Introibo ad altare Dei*) » alors qu'il est devant l'autel placé dans l'église, ou qu'il s'adresse à l'encens par ces mots : « Sois béni par celui en l'honneur de qui tu vas brûler (*Ab illo benedicaris, in cuius honore cremaberis*) » alors que l'encens brûle dans l'encensoir⁸⁶³. De même encore, il prie pour être purifié comme Isaïe au moment même où il lit l'Évangile⁸⁶⁴. En somme, Pickstock s'autorise à interpréter le texte du rituel, car il requiert intrinsèquement une action physiquement accomplie par un ministre et une assemblée. Les rubriques du rituel interdisent tout particulièrement d'appréhender le texte du rituel hors de tout contexte, même s'il est vrai que le texte de référence de Pickstock ne comporte pas ces rubriques. Pour éviter de reproduire l'erreur derridienne, elle souligne également que le rituel est composé sous la forme de dialogue entre Dieu, le célébrant et l'assemblée, de même que *Phèdre* de Platon échappait à la spatialisation parce qu'il est un dialogue. La démarche de Pickstock est donc légitime, et demeure dans la critique de l'exaltation derridienne de l'écrit. Comme elle l'avait fait avec *Phèdre*, elle n'exclut pas l'étude d'écrits dans la mesure où, ayant une structure « orale », ils ne participent pas au processus de spatialisation.

Dans l'étude du texte du rituel, nous avons également constaté que Pickstock opérait des choix. Son projet peut aussi être critiqué sur ce point comme le fait K. W. Irwin dans sa « critique des critiques liturgiques récentes »⁸⁶⁵. Commentant l'interprétation du rituel dans *After Writing*, il estime qu'« il est très regrettable que [Pickstock] se limite elle-même aux mots que le prêtre et le servant devaient prononcer en latin et qui étaient largement inconnus de l'assemblée. »⁸⁶⁶ En effet, les prières dites au pied de l'autel – le psaume 42 notamment – n'étaient pas entendues par l'assemblée, le chant de l'Introït les couvrant probablement. Il en

⁸⁶³ B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 58-58. 62-63.

⁸⁶⁴ Cf. B BOTTE & C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 64-65.

⁸⁶⁵ K. W. IRWIN, « Critiquing Recent Liturgical Critics », *Worship*, vol. 74, n°1, 2000, p. 2-19. L'article est désormais cité K. W. IRWIN, « Critiquing Recent Liturgical Critics », *Worship* suivi du numéro de page.

⁸⁶⁶ K. W. IRWIN, « Critiquing Recent Liturgical Critics », *Worship*, p. 17 : « it is most regrettable that she confines herself to words that were prescribed for the priest and server to speak in Latin and which were largely unknown by the congregation. »

est de même, ajoute-t-il, de l'*Orate fratres* que le prêtre prononce avant la Préface. À ce moment, l'assemblée entend plutôt les versets de l'Offertoire, puis le *Sanctus*. K. W. Irwin se demande ainsi si le « rite romain médiéval » a une réelle influence sur l'assemblée comme l' imagine Pickstock. La remarque est tout à fait judicieuse, mais sa portée peut néanmoins être minimisée. Tout d'abord, nous pouvons préciser qu'à partir du XVI^e siècle, les fidèles ont été encouragés à posséder un missel pour davantage participer à la messe de sorte qu'ils disposaient partiellement du texte du rituel. Ensuite, bien que la critique de K. W. Irwin invite à se demander qui a accès à l'ontologie liturgique que Pickstock décrit, la réponse à cette question n'est pas décisive pour juger de la thèse de Pickstock. P. J. Leithart pose aussi cette question de manière plus explicite que K. W. Irwin : « Si l'interprétation doxologique du monde est seulement accessible aux philosophes, comment la liturgie guérit-elle les dichotomies de la modernité ? »⁸⁶⁷ Face à cette judicieuse question, nous devons rappeler que le projet de Pickstock consiste à faire découvrir et à détailler la logique doxologique du « rite romain médiéval ». Pickstock ne se demande donc pas si ceux qui participent à la liturgie ont conscience de cette logique. D'après nous, il est envisageable que le rituel porte une ontologie qui échappe à la conscience des fidèles, voire du célébrant. Le souci de Pickstock est de mettre en évidence une ontologie que la modernité a perdue, mais qui est conservée par le rituel étudié, et d'attirer l'attention sur le risque qu'il y a à soumettre la liturgie aux catégories spatiales de la modernité. Son étude sert la réflexion sur les réformes liturgiques, mais elle peut aussi réveiller la conscience de ceux qui participent aujourd'hui à la liturgie. La remarque de K. W. Irwin ou l'interrogation critique de P. J. Leithart manquent donc partiellement leur but. L'interprétation de Pickstock du « rite romain médiéval » doit précisément être au service d'une conscience plus largement partagée des limites de la modernité de sorte que l'absence de connaissance du rituel ou de ses conséquences ontologiques ne constitue nullement un obstacle à l'accueil de cette interprétation. Le choix de Pickstock d'étudier un texte, celui du « rite romain médiéval », est par conséquent légitime dans la poursuite de son projet de contrecarrer la spatialisation. La méthode d'interprétation qu'elle adopte soulève en revanche quelques difficultés.

⁸⁶⁷ P. J. LEITHART, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Westminster Theological Journal*, vol. 61, n°2, 1999, p. 307 : « If the doxological construal of the world is accessible only to philosophers, how does the liturgy heal the dichotomies of modernity (...) ? » La recension est désormais citée P. J. LEITHART, « After Writing (Review) » suivi du numéro de page.

2.1.2. Les difficultés de l'interprétation postmoderne du « rite romain médiéval »

Une fois admise la légitimité de Pickstock à interpréter le texte du rituel de la liturgie, nous demandons encore si son interprétation est admissible au regard de son objet. Nous remarquons en effet qu'elle adopte une méthode originale et audacieuse, s'inspirant du derridisme. Nous la qualifions de « postmoderne », et nous interrogeons sa légitimité. Nous soulignons tout d'abord qu'à la lecture des chapitres 4 et 5 d'*After Writing*, le projet de Pickstock d'étudier tout le « rite romain médiéval » peut sembler trop ambitieux. Choissant de commenter tout le rituel, elle évoque des sujets nombreux et divers, tels le voyage impossible, la purification et la doxologie, l'apostrophe et l'asyndète, l'écrit et l'oral, le sujet et l'objet ou le temps et l'espace. Cette ambition ne permet pas à Pickstock d'analyser en détail chacun des éléments du rituel, ce que nous pouvons regretter. À titre d'exemple, en lieu et place de son interprétation globale du *Gloria*, n'aurait-on pas pu imaginer une analyse serrée de cette prière ? Son choix se révèle toutefois cohérent dès lors qu'elle souhaite montrer que l'ensemble de l'acte liturgique est doxologique. Afin de réaliser cette démonstration, elle doit décrire à grands traits le rituel, puis l'analyser en prenant de la hauteur. Comme nous avons pu regretter la lecture trop rapide de Descartes et le manque de précision historique, nous pouvons juger que cette présentation du rituel est trop brève⁸⁶⁸. Nous interrogeons surtout, et d'une manière plus fondamentale, les rapprochements effectués par Pickstock. À titre d'exemple, le traitement univoque de la localisation de l'archange saint Michel « à la droite de l'autel », de Jésus-Christ « à la droite du Père » et de l'Esprit Saint « qui procède du Père et du Fils » pose question⁸⁶⁹. L'association de ces trois "localisations" oblige à se demander sur quel critère elle intervient. Certains auteurs, dont P. J. Leithart fait partie, accusent ainsi Pickstock de formuler des affirmations arbitraires. Celui-ci estime notamment qu'elle prend des positions arbitraires dans son jugement sur l'asyndète, étant donné qu'elle critique d'une part celle promue par la spatialisation moderne et, de l'autre, elle justifie celle de la Consécration eucharistique⁸⁷⁰. La question de savoir si Pickstock est arbitraire dans ces rapprochements est pertinente mais, dans ce cas précis, la remarque de P. J. Leithart est un peu légère. Pickstock fournit en effet un élément clair pour justifier l'asyndète christique, élément que P. J. Leithart ne discute pas. Pour rappel, Pickstock note que les paroles de la Consécration eucharistique interviennent au cours

⁸⁶⁸ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, 1. La méthode d'interprétation de Descartes.

⁸⁶⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 295-296 ; *After Writing*, p. 229. Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 1.3.1 L'espace dans la liturgie

⁸⁷⁰ Cf. P. J. LEITHART, « *After Writing* (Review) », p. 307.

d'un récit et que, dans le cadre de ce récit liturgique, elle prend une autre dimension en devenant au service de la dimension éternelle des paroles⁸⁷¹. La question de l'arbitraire de l'interprétation de Pickstock reste pertinente, et elle appelle une étude détaillée.

Dans ce domaine, D. B. Hart critique l'interprétation de Pickstock de la prière de purification formulée par le ministre avant la proclamation de l'Évangile dans laquelle elle associe les mots « *Munda cor meum* (Purifie mon cœur) » à la purification (*mundus*), au monde (*mundanus*), au don (*munerari*, qui signifie « donner en présent ») et à l'officiant (*muneris* signifie « service dû »)⁸⁷². Pour D. B. Hart, l'influence heideggérienne est ici regrettable mais, en réalité, Pickstock subit davantage l'influence de Derrida. Outre les rapprochements évoqués par D. B. Hart, d'autres cas émaillent son analyse, tel le rapprochement entre l'autel de Dieu situé dans l'église et l'autel défini comme ce qui transforme ou élève⁸⁷³. Dans ces quelques exemples, nous retrouvons l'influence de la pratique derridienne que nous avons présentée au chapitre 2, qui consiste à jouer sur l'ambiguïté des mots, et qui est fondée sur l'"alogique pharmaceutique". Cette influence est incontestable alors même que Pickstock critique la déconstruction derridienne. Par conséquent, nous pouvons demander s'il est légitime d'opérer de tels glissements de sens pour interpréter le rituel. Nous affirmons tout d'abord que le principe même selon lequel le rituel doit être interprété ne fait pas de difficulté. Quoique critique à l'égard de certaines affirmations de Pickstock, le liturgiste J. F. Baldovin considère ainsi qu'« il n'y a pas de règle disant que l'interprétation historico-critique de la liturgie est la seule autorisée », et il ajoute notamment que les quatre sens de l'Écriture peuvent lui être appliqués⁸⁷⁴. Bien que cette dernière affirmation mérite un examen sérieux, nous pouvons admettre la remarque générale, et soutenir que, comme tout texte le texte d'un rituel doit être interprété et qu'il est susceptible d'une interprétation d'un autre genre que celle induite par la méthode historico-critique. La méthode de Pickstock consistant à rapprocher des mots pour interpréter le « rite romain médiéval » a donc sa légitimité propre. Toutefois, il demeure

⁸⁷¹ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 1.1.2 Le voyage impossible dans les prières du rituel.

⁸⁷² Cf. D. B. Hart, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Pro Ecclesia*, vol. 9, n°3, 2000, p. 369. La recension est désormais citée D. B. Hart, « After Writing (Review) » suivi du numéro de page ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 238 ; *After Writing*, p. 189.

⁸⁷³ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 228-229 ; *After Writing*, p. 183.

⁸⁷⁴ Cf. J. F. BALDOVIN, *Reforming the Liturgy*, p. 26 : « there is no rule saying that the historical-critical interpretation of the liturgy is the only one allowed. » Il ajoute : « Tout comme les Écritures, la liturgie se prête à la triade historique de l'analyse spirituelle (allégorique), morale (tropologique) et eschatologique (anagogique) » (Just like the Scriptures, the liturgy is open to the historical triad of spiritual (allegorical), moral (tropological), and eschatological (anagogical) analysis.)

nécessaire de préciser en quoi les glissements de sens de Pickstock diffèrent de ceux réalisés par Derrida.

En raison de cette nette proximité entre la lecture de Pickstock et celle de Derrida nous qualifions l'interprétation pickstockienne du rituel de « postmoderne ». Comme Derrida, Pickstock ne fait aucune référence à l'intention des auteurs du rituel ; elle ne l'invoque pas, et elle ne souhaite pas y revenir. En choisissant ainsi d'opérer des glissements de sens sans ne s'appuyer d'aucune manière sur l'intention des auteurs du rituel, Pickstock reprend une intuition derridienne selon laquelle un excès de sens du rituel dépassant ces intentions permet de l'interpréter. Elle adopte donc à certains égards la perspective derridienne, mais elle affirme aussi s'en démarquer. Dans notre étude de Derrida, il est apparu que la déconstruction est une réaction à la domination logocentrique occidentale, et qu'elle est une tentative pour échapper à l'oppression du sens logocentrique. Pickstock nous a convaincus que Derrida échoue dans ce projet et qu'il bascule dans l'indifférence mortifère. Nous avons vérifié qu'il est prisonnier de la modernité, et qu'il est finalement incapable de saisir la philosophie doxologique de Platon. Avec Pickstock, nous soutenons que sa grammatologie n'intègre pas la doxologie, car elle demeure dans le contrôle et la manipulation, tels qu'ils se présentent déjà dans la modernité. C'est pourquoi Pickstock peut affirmer que les glissements de sens derridiens sont arbitraires. Du côté de Pickstock, en réponse à la déconstruction derridienne, elle élabore l'achèvement doxologique de la philosophie si bien que la légitimité de ses glissements de sens doit se fonder dans la doxologie. Elle considère qu'ils sont légitimes parce qu'ils s'intègrent dans la confession doxologique d'une réalité transcendante et, plus précisément dans le cas du rituel, ils s'intègrent à la confession de foi. Autrement dit, Pickstock s'autorise des glissements de sens au nom de la vérité de la foi ; elle estime que la vérité théologique les rend possible. L'interprétation postmoderne de Pickstock doit alors être qualifiée de « doxologique ». À cette lumière, certaines questions soulevées par l'interprétation de Pickstock du « rite romain médiéval » trouvent leur réponse. À titre d'exemple, à P. J. Leithart découvrant le rapprochement entre *munda* (purifie) et *mundus* (monde) demande : « l'ingéniosité de cet exemple est typique de sa discussion : peut-être y a-t-il une profonde vérité ici, mais résulte-t-elle du texte du Rite Romain ? », la spécificité de l'interprétation doxologique de Pickstock permet de répondre comme nous l'exposons désormais⁸⁷⁵.

⁸⁷⁵ P. J. LEITHART, « After Writing (Review) », p. 306 : « The ingenuity of this example is typical of her discussion; perhaps there is a profound truth here, but does it arise from the text of the Roman Rite ? »

2.1.3. Les apports de l'interprétation doxologique du « rite romain médiéval »

L'interprétation du « rite romain médiéval » élaborée par Pickstock est postmoderne notamment en raison du fait qu'elle ne prétend aucunement se référer à l'intention des auteurs du rituel, souhaitant dégager une signification du rituel en dehors de cette intention. Sa lecture se rapproche de Derrida, mais s'en distingue également. Dans son interprétation de *Phèdre* de Platon, elle affirme que seule la lecture doxologique d'un texte est possible en s'appuyant sur la théorie platonicienne des Idées. Elle pense que, de même que chaque réalité créée participe au Bien, chaque signe linguistique signifie plus que ce qu'il signifie. Dans sa critique de la spatialisation moderne initiée par Descartes, elle explique en outre que, de même que chaque réalité finie est connue dans son lien à l'infini, chaque signe linguistique est compréhensible dans son lien avec le sens infini (qui se distingue du sens derridien infiniment ajourné). Dans sa lecture du « rite romain médiéval », elle présente de manière plus complète l'interprétation doxologique. Après avoir fait référence à Platon et à l'infini, dans cette lecture, elle se réfère directement au mystère chrétien. Les glissements de sens qu'elle s'autorise s'appuient ainsi sur la Révélation chrétienne. Dans le cas soulevé par P. J. Leithart, qui se demande si Pickstock peut légitimement voir dans le terme *munda* utilisé dans le rituel une référence à la purification, au don et au service, elle répondrait sans doute que cette association est vraie et qu'elle « résulte du texte du Rite Romain ? » D'après elle, puisque le rituel doit être interprété doxologiquement, il n'est pas question de limiter son interprétation au sens littéral, mais plutôt de dégager un excès du sens littéral à partir de la vérité théologique. Par conséquent, ces glissements de sens sont légitimes au regard de la Révélation, la purification étant la mise au monde d'un don pour un service. En vertu de l'interprétation doxologique, cette vérité « résulte » du rituel et, de la même manière, l'autel (*altare*) peut être compris comme le lieu de l'élévation et de la transformation⁸⁷⁶. Dans cette lecture doxologique, d'autres affirmations de Pickstock peuvent encore nous interpeler. Nous pouvons ainsi interroger sa thèse selon laquelle le *Gloria* opère des permutations d'identité. En constatant que les premiers mots du *Gloria* sont des paroles angéliques, nous comprenons que, dans la perspective doxologique, la proclamation de ces premiers mots peut être comprise comme une participation à la louange des êtres angéliques impeccables. De même, la vie chrétienne comportant le désir du fidèle d'être purifié du péché, la reprise de la louange angélique peut être interprétée comme une aspiration à partager leur impeccabilité. Enfin, scrutant l'enchaînement du « rite romain médiéval » après le *Pater*,

⁸⁷⁶ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 1.1.1 Origine et destination du voyage impossible.

Pickstock discerne que la paix consiste à demeurer dans le don ininterrompu. Elle affirme que le rituel établit que l'homme ne peut pas se penser en dehors de sa participation de la vie trinitaire, remarque que celle-ci est un échange permanent et en déduit que l'homme est en paix lorsqu'il donne de manière ininterrompue. Or, pour aboutir à cette conclusion, elle fait jouer les références temporelles et spatiales inscrites dans le rituel ainsi que l'évocation du don ou du Christ qui donne la paix de sorte que la légitimité de cette interprétation se pose également. Là encore, l'interprétation doxologique qu'elle adopte permet d'assurer la légitimité de cette lecture du rituel. La participation à la vie trinitaire, la vocation au don et l'identification du mouvement du don à la paix qu'est le Christ sont admissibles, car elles se fondent dans la vérité théologique de la Révélation qui surplombe le rituel. La Révélation chrétienne est en définitive en arrière-fond de sa lecture du rituel, et elle rend possible cette interprétation doxologique. Les éléments que Pickstock découvre dans le rituel sont vraiment dans celui-ci, parce qu'ils appartiennent à la Révélation et que le rituel est une expression liturgique de cette Révélation. Si nous estimons que l'interprétation doxologique de Pickstock est admissible parce qu'elle s'appuie sur la vérité théologique qui est confessée, nous ajoutons néanmoins que cette méthode porte le risque de conduire à la confusion des notions.

2.1.4. La confusion des notions résultant de l'interprétation de Pickstock du « rite romain médiéval »

L'interprétation par Pickstock du « rite romain médiéval » se distingue du derridisme en raison de la place accordée à la doxologie induite par la foi chrétienne. Nous devons cependant vérifier que le critère de la doxologie est suffisamment précis pour que les erreurs de Derrida ne soient pas reproduites. Nous demandons en effet si, en opérant des glissements de sens ou des rapprochements entre divers éléments du rituel à partir de la doxologie, Pickstock ne finit pas par confondre ce qui est distinct. En rapprochant, par exemple, la purification du service ou l'autel de l'élévation et de la transformation, Pickstock ne risque-t-elle pas confondre des notions distinctes ? La question se pose dans les exemples que nous avons cités, mais elle se pose avec une acuité particulière dans le thème central de l'étude de Pickstock qu'est la relation du temps et de l'espace. Nous constatons ici qu'il est parfois délicat de distinguer les diverses notions qu'elle convoque lorsqu'elle poursuit son objectif de mettre en lumière la dimension temporelle de l'espace, afin de résister à la conception cartésienne de celui-ci. Elle établit ainsi que la liturgie spatialise le temps, et qu'elle temporalise l'espace, si bien que la

distinction entre les deux ne semble plus très claire. L'affirmation selon laquelle l'espace liturgique est temporel devient problématique si la notion d'« espace » n'est pas distincte de celle de « temps ». Pickstock ne devrait-elle pas écrire que la liturgie est une réalité temporelle et non pas spatiale ? Elle refuse cette affirmation puisqu'elle pense que toute réalité spatiale est avant tout temporelle, et qu'elle ne peut pas être extraite du cours du temps pour être connue comme une réalité stable. Son objectif étant de démontrer que la liturgie propose une juste conception de l'espace, elle tient à la distinction des mots, mais elle évite la distinction des notions. De la même manière, nous pouvons nous demander si une réalité spatiale se distingue du temps pour Pickstock. D'après elle, elle s'en distingue par sa matérialité qu'elle comprend comme une réalité temporelle, mais qu'elle ne réduit pas à un continuum temporel. Elle confesse la dimension spatiale de la matière, tout en prétendant la supprimer par son refus d'évoquer toute étendue spatiale dans la liturgie. Dans sa présentation, le célébrant et l'assemblée s'avèrent par exemple désincarnés. Leur situation spatiale physique n'est jamais évoquée. Le célébrant est-il à côté de l'autel ? À l'ambon ? Au siège de présidence ? Devant les marches de l'autel ? De même, les fidèles sont-ils debout ? À genoux ? Assis ? Tous ces aspects de la liturgie, ou d'autres caractéristiques spatiales, sont passés sous silence alors que les éléments spatiaux de la liturgie sont très importants. La taille de l'église, la place de l'autel ou son volume, la hauteur du chœur ou de la nef, la largeur des ouvertures, et de nombreux autres éléments spatiaux, modifient grandement l'expérience liturgique⁸⁷⁷. Toutefois, Pickstock n'y fait pas référence, car l'ontologie liturgique qu'elle fait apparaître lui interdit d'appréhender la réalité spatiale dans ce qui la distingue de la réalité temporelle. Nous comprenons que la dénonciation de Descartes et de la modernité la prive d'une prise en compte philosophique de cette dimension de l'être ; elle ne rend pas compte de la spatialité de l'espace. Elle ne met pas en avant le fait que la liturgie se déroule aussi dans un lieu et un moment particuliers connaissables spatialement, et elle néglige le particularisme spatial du célébrant et des fidèles dans la liturgie. Dans *After Writing*, l'espace est, en définitive, seulement temporel ; il est réduit au temps, et absorbé par lui. L'interprétation doxologique s'inspirant de Derrida conduit à ce que le rapprochement des deux notions mène à la disparition de l'une d'entre elles, et la confusion des notions intervient à d'autres occasions. De même que le temps absorbe l'espace, l'identification finale de Pickstock de la paix au don est problématique. L'ensemble de la démonstration souligne l'importance du don dans la liturgie et se trouve totalement relativisé par le constat final que le don ininterrompu est la paix. Nous voyons bien que l'apport de

⁸⁷⁷ Cf. J.-M. DUTHILLEUL, *Espace et liturgie. Aménager les églises*, Paris, Mame-Desclée, 2015.

Pickstock se situe dans voyage qu'elle fait parcourir à son lecteur le conduisant à cette conclusion. Nous pouvons cependant nous demander si les étapes du voyage ne sont pas anéanties par cette conclusion. Alors que le lecteur peut suivre Pickstock parce qu'il a une précompréhension du « don », il perd cette dernière au terme du voyage lorsque le « don » est identifié à la « paix ». Nous regrettons, par conséquent, que les glissements de sens de Pickstock, s'ils permettent une expérience de lecture de sa démonstration, produisent la confusion des notions. À la fin de la démonstration de Pickstock, les frontières entre temps et espace ou entre don et paix tendent à disparaître. Elle considère alors avoir atteint son objectif, mais nous constatons dans cette méthode la même limite que celle présente chez Derrida. La distinction des notions est requise pour que cette interprétation qui consiste à les nier soit possible. L'interprétation doxologique court ainsi le risque de ne pas pouvoir perdurer dans l'histoire. Ce risque ne ruine cependant pas tout l'édifice de Pickstock, et nous montrons que l'ontologie liturgique offre une intéressante réponse à la spatialisation.

2.2. L'ontologie eschatologique de la paix délimitée par la liturgie

Après avoir levé les difficultés provenant de la méthode d'interprétation de Pickstock, nous pouvons recueillir les résultats de son analyse. Nous retenons la présentation de la liturgie comme « voyage impossible », puis la mise en lumière de la dimension extatique de la liturgie. L'ontologie liturgique dégagée par Pickstock apparaît ensuite comme une réponse à la modernité, et nous soulignons enfin la centralité du don de la paix dans la liturgie.

2.2.1. L'absence d'objectivation de Dieu dans le « voyage impossible » de la liturgie

Pickstock a le mérite de faire apparaître que le « rite romain médiéval » présente la liturgie comme un voyage (*journey*). Alors que la célébration eucharistique se déroule dans une église, et qu'elle ne prévoit habituellement aucun déplacement en dehors de ce lieu, Pickstock perçoit que la liturgie est un voyage. Elle s'appuie d'abord sur les paroles du célébrant, tirées du psaume 42, qu'il prononce au commencement de la messe : « J'avancerai vers l'autel de Dieu ». Elle explicite ce point durant toute sa démonstration, notant l'évocation des hauteurs (*excelsis*) dans le *Gloria* comme un exemple des références spatiales qui ponctuent l'eucharistie. Pickstock nous avertit ainsi que nous nous déplaçons durant l'eucharistie. Elle

précise néanmoins que ce voyage liturgique décrit par le « rite romain médiéval » est impossible, car nous nous déplaçons sans jamais atteindre le but, le but étant le voyage lui-même. L'apport de Pickstock réside dans la dénonciation du risque qui consiste à regarder l'action liturgique comme produisant un résultat mesurable selon la *mathêsis*, en soulignant que la liturgie ne produit pas de résultat à la manière du « donné » moderne. Elle démontre, par exemple, que « rite romain médiéval » ne tient jamais pour acquis que le fidèle est purifié, ou que la prière ait été exaucée de sorte qu'elle n'ait pas besoin d'être réitérée de la même manière ou sous une autre forme. Pickstock a le mérite de donner du sens aux répétitions intervenant dans la liturgie, et d'affirmer que celle-ci se situe dans un registre différent de celui de la connaissance brève et efficace promue par la modernité. Sur la question du langage, l'apport de Pickstock est aussi appréciable parce qu'elle insiste sur la dimension poétique de la liturgie. Elle démontre que le rituel n'est pas écrit comme un mode d'emploi ni comme un traité de théologie, car son style et l'enchaînement des prières sont au service de la confession de la transcendance. Le voyage impossible qu'est la liturgie s'exprime également à travers cette dimension poétique qui permet au sujet de ne pas être en situation de domination de l'objet de la liturgie. Elle fait opportunément ressortir le fait que la liturgie est construite de sorte que Dieu reste transcendant. À cet égard, dans le dernier chapitre d'*After Writing* et dans l'opuscule *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, Pickstock comprend la doctrine de la transsubstantiation en refusant toute « chosification » de la présence réelle⁸⁷⁸. Elle explique que la présence du Christ sous les espèces eucharistiques est réelle parce qu'Il est en train de venir, et elle considère que Sa présence ne se dissocie pas de Son absence. D'après elle, même au moment de la Consécration, le sujet n'atteint pas son objet, car la liturgie est un voyage impossible. Dans l'ensemble de sa démonstration, Pickstock montre donc admirablement la gratuité de la liturgie eucharistique, en soulignant que le célébrant ou le fidèle ne participent pas à la célébration eucharistique pour recevoir un objet manipulable ou consommable, car ils ne peuvent recevoir qu'en donnant.

⁸⁷⁸ Cf. *supra* Ph. DE FORGES, *La fiabilité du langage est-elle suspendue aux paroles de la consécration eucharistique ? Analyse d'une proposition radicale-orthodoxe*, Intervention au colloque « Religion et langage, vers un nouveau paradigme ? », 12-14 novembre 2014, Université Catholique de l'Ouest, Angers (à paraître).

2.2.2. Le caractère extatique du sujet de la liturgie

Outre le caractère impossible du voyage liturgique, l'étude de Pickstock met en évidence ce que nous proposons d'appeler une conception extatique du sujet liturgique. À partir de l'apostrophe ou des permutations d'identité, elle fait ressortir que, dans la liturgie, le sujet s'accomplit en étant un autre que lui-même et en étant tendu vers un au-delà de lui-même. Pickstock montre que la liturgie témoigne de ce que le sujet n'a pas sa fin ultime en lui-même, et qu'il ne possède pas en son fonds propre les moyens de s'accomplir. Selon Pickstock, la liturgie conçoit le sujet comme un être relationnel, ne pouvant être lui-même qu'en s'ouvrant à d'autres comme le rapprochement avec les relations trinitaires l'indique. À l'image des Personnes divines qui sont ouvertes les unes aux autres, l'identité du sujet liturgique se comprend à partir du mouvement permanent de réception et de don qui le traverse. Finalement, Pickstock a le mérite de mettre en lumière que le sujet défini par la liturgie est ouvert et en relation, recevant et donnant sans interruption.

2.2.3. L'ontologie liturgique ou le jaillissement incessant de l'être à partir du néant

L'étude du « rite romain médiéval » est également une réaction contre la spatialisation de la modernité décrite dans le chapitre précédent. Bien que nous ayons émis des réserves sur la conception pickstockienne de l'espace liturgique, nous retenons l'ontologie qu'elle dégage de la liturgie. Pickstock démontre qu'à l'inverse de la modernité, la liturgie rend compte de ce que nous pouvons appeler « le miracle permanent des étants ». Alors que la modernité « immanentise (*immanentize*) » les étants en les décrivant comme finis et stables, la liturgie les perçoit dans leur temporalité et dévoile que chaque étant est une réalité temporelle, passant sans cesse du néant à l'être. L'ontologie liturgique de Pickstock intègre donc l'affirmation théologique de la Création *ex nihilo*, en rendant compte de l'actualité de l'acte divin de Création. L'apport de son étude est de montrer que la liturgie rend témoignage à Dieu, non comme Celui qui a créé, mais comme Celui qui crée dans un présent qui unit le passé et le futur. Sur ce point, la pensée de Pickstock puise largement chez saint Augustin comme le prouve un article de 1998 dans lequel elle expose son attrait pour la conception augustinienne de la musique⁸⁷⁹. Dans cet

⁸⁷⁹ Cf. C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers. Augustine's *De musica* and the Western tradition » in L. AYRES ET G. JONES, *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Abingdon (UK)-New York, Routledge, 1998, p. 185. L'article est aussi disponible aux références suivantes : C. PICKSTOCK, « The Musical Imperative »,

article, elle analyse le livre VI du *De Musica*, et elle trouve une justification rationnelle de la Création *ex nihilo* pensée par Augustin qui élabore, selon elle, une cosmologie harmonique dans laquelle l'harmonie de chaque étant s'explique par son surgissement du néant⁸⁸⁰. Combinée avec l'idée platonicienne et augustinienne selon laquelle le temps est une image mobile de l'éternité, cette interprétation du *De Musica* fonde la critique de la spatialisation. L'apport de Pickstock réside donc dans le rappel que l'écoulement du temps n'est pas le signe de la finitude et de la mort à venir comme le comprend la modernité, mais qu'il révèle une réalité plus stable que celle du monde fini. Elle fait apparaître que la liturgie permet cette révélation, étant construite selon le modèle du temps comme reflet de l'éternité, et ayant une dimension orale qui oriente vers l'éternité. Nous retenons de Pickstock la dénonciation de la textualisation moderne et postmoderne qui produit l'illusion du caractère éternel de la réalité finie, et sa démonstration que l'oralité du « rite romain médiéval » rend présente une éternité encore à venir. Nous pouvons la suivre lorsqu'elle fait comprendre que le souffle de l'oralité rappelle l'écoulement du temps, et qu'il est donc le signe de la création incessante de tout étant à partir de rien.

2.2.4. La centralité du don de la paix dans l'eucharistie et le monde

La lecture que Pickstock fait du « rite romain médiéval » met enfin en lumière une ontologie liturgique du don, radicalement distincte de l'ontologie moderne du « donné ». À de multiples occasions, Pickstock affirme que l'être est don et que le sujet est un don, son identité reposant dans l'action de donner. Elle considère ainsi qu'il cesse d'être sujet s'il retient pour soi le don, celui-ci n'étant alors plus un don. L'insistance de Pickstock sur le don dans la liturgie est très enrichissante, notamment lorsqu'elle fait remarquer que les présents offerts à l'Offertoire n'appartiennent pas en propre aux fidèles, étant d'ores et déjà des dons, et que ce rite suggère qu'ils doivent être offerts de nouveau pour demeurer des dons. L'étude de

Angelaki 3 (2), 1998 ; C. PICKSTOCK, « Soul, city and cosmos after Augustine » in J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD, *Radical Orthodoxy : A New Theology*, p. 243-277.

⁸⁸⁰ « D'où vient tout cela, je te prie, sinon de cet éternel et suprême Principe des harmonies, de la similitude, de l'égalité et de l'ordre ? Or, si tu enlèves ces propriétés à la terre, elle tombera dans le néant. Par conséquent, le Dieu tout-puissant a fait la terre et c'est de rien que la terre a été faite. » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Œuvres de Saint Augustin - VII. Dialogues philosophiques – IV. La musique*, Introduction, traduction et notes par G. FINAERT & F.-J. THONNARD, Bibliothèque Augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1947, VI, XVII, 57). Cf. C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers. Augustine's *De musica* and the Western tradition » in L. AYRES ET G. JONES, *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Abingdon (UK)-New York, Routledge, 1998, p. 190.

Pickstock est aussi intéressante lorsqu'elle met en relation le don et la paix à partir des nombreuses références à la paix dans le rituel de l'eucharistie, spécialement après le Canon, auxquelles nous pouvons ajouter la formule d'envoi du Missel Romain de 1969 qui est « Allez dans la paix du Christ »⁸⁸¹. Pickstock souligne par conséquent que le but ultime du rituel est de manifester que le don et la paix coïncident, c'est-à-dire que l'eucharistie donne la paix, en situant le sujet dans le don ininterrompu. Poursuivant l'interprétation de Pickstock, nous affirmons que le fidèle est enfin envoyé dans la paix du Christ, ce qui signifie qu'il est invité à poursuivre le mouvement du don ininterrompu. Le travail de Pickstock fait donc apparaître que l'eucharistie vise le don de la paix, et qu'elle ne peut pas être interprétée comme un sacrement ayant sa fin en lui-même.

À l'issue de notre analyse de l'interprétation de Pickstock du « rite romain médiéval », nous en précisons d'abord les limites. De même qu'elle a voulu faire ressortir des lignes de force du projet cartésien sans approfondir son contexte historique, elle étudie ici un rituel qu'elle nomme « rite romain médiéval » sans s'attacher à son évolution historique. Pas plus qu'elle peut être reconnue comme une spécialiste de Descartes, elle ne peut l'être de l'histoire de la liturgie. Il est vain de chercher dans son analyse une étude historique du rituel, prenant en compte ses transformations au cours du temps, si bien que sa démonstration minimise le contexte du rituel. De même qu'une meilleure connaissance de Descartes pourrait la conduire à distinguer Descartes de la modernité qui provient de lui, de même une meilleure connaissance de l'histoire du rituel pourrait lui permettre d'être plus réservée dans les glissements de sens qu'elle opère en tenant compte du contexte du rituel. Cette limite à son travail ne doit cependant pas conduire à affirmer qu'elle idéalise ce rituel, puisqu'elle se déclare explicitement ouverte à l'étude d'autres rituels. Pour tirer profit de l'interprétation de Pickstock, il convient donc d'accepter sa méthode qui consiste à faire surgir du « rite romain médiéval » pris comme un texte une ontologie du don. Nous devons alors admettre avec elle que le texte du rituel offre déjà une compréhension de la liturgie, mais également qu'une interprétation du rituel en dehors de celle fournie par la méthode historico-critique est possible. Nous devons, en outre, consentir à l'interprétation originale de Pickstock que nous avons qualifiée de « postmoderne » parce qu'elle n'intègre aucunement l'intention des auteurs comme Derrida, et de « doxologique » parce qu'elle s'écarte de Derrida en s'appuyant sur la vérité transcendante de la Révélation

⁸⁸¹ La dernière édition du Missel Romain de 2002 propose d'autres formules d'envoi.

chrétienne. L'interprétation originale de Pickstock repose ainsi sur des rapprochements entre divers éléments du rituel ou des glissements de sens des mots au nom de la vérité de la Révélation, celle-ci constituant son garde-fou et la protégeant de l'arbitraire derridien. Si nous acceptons cette interprétation doxologique postmoderne de Pickstock, nous ajoutons qu'elle risque toutefois d'induire des confusions, en particulier celle entre l'espace et le temps ou entre le don et la paix. L'apport de l'étude de Pickstock peut finalement être exprimé sur quatre aspects. Pickstock fait tout d'abord ressortir avec force que la liturgie ne peut pas être appréhendée selon le prisme de la modernité qui prétend posséder et dominer la nature. Elle démontre que la liturgie est un voyage qui n'offre pas de résultats à la manière du « donné » moderne, mais qu'elle fait atteindre un but inatteignable : l'autel de Dieu. L'analyse pickstockienne met ensuite en lumière une conception extatique du sujet de la liturgie, considérant qu'il est plus que ce qu'il est dans sa venue en Dieu. Par son étude du « rite romain médiéval », comme par d'autres travaux, Pickstock ouvre également la voie à une science de l'être en tant que créé *ex nihilo*, dévoilant notamment l'importance de la temporalité et de l'oralité pour établir une telle science, et s'opposant au nihilisme induit par la spatialisation et de la textualisation. L'intérêt de l'étude de Pickstock est, enfin, de « resensibiliser » (*resensitize*) à un monde liturgique, selon la formule de D. W. Fagerberg⁸⁸². Au terme de sa lecture du « rite romain médiéval », nous comprenons que, la liturgie étant le don d'une offrande et l'offrande d'un don, et la paix le mouvement ininterrompu du don, les fidèles sont introduits dans la paix par la liturgie pour reproduire le mouvement de la paix en dehors de l'acte liturgique. Pickstock affirme, en somme, que le don de l'offrande et l'offrande du don font la paix de nos vies.

⁸⁸² Cf. D. W. FAGERBERG, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Theology Today*, vol. 55, n°4, 1999, p. 596.

Conclusion de la Deuxième Partie

À l'école de Pickstock, nous avons admis dans notre première partie que la philosophie s'achève dans la doxologie, Platon fondant la première dans la confession du Bien transcendant. La thèse derridienne de l'origine platonicienne du logocentrisme a ainsi été rejetée, et la déconstruction derridienne a également révélé son incapacité à dépasser les apories de la modernité. À l'issue de cette partie, deux questions demeuraient en suspens, l'une relative à l'origine des apories de la modernité, et l'autre au sujet de leur dépassement. Dans cette deuxième partie, nous avons établi que Pickstock répond à ces questions en démontrant que l'origine des apories de la modernité se trouve dans un abandon de la métaphysique de la participation, et que le moyen de les dépasser se situe dans une métaphysique doxologique présente dans la liturgie eucharistique. Nous avons souligné les forces et les faiblesses de l'alternative liturgique à la modernité mise en lumière par Pickstock. Nous déterminons désormais que l'ontologie liturgique se présente comme une authentique alternative à la spatialisation moderne, mais nous indiquons aussi les questions qu'elle soulève au regard de la doctrine chrétienne.

1. Une ontologie liturgique comme alternative à la spatialisation

La démonstration de Pickstock comporte plusieurs éléments, et nous reprenons principalement trois d'entre eux. À l'école de Pickstock, nous associons la spatialisation à la modernité, puis nous dénonçons la spatialisation en raison de l'illusion d'éternité qui la caractérise et, enfin, nous proposons une alternative liturgique à la spatialisation.

1.1. Notre dénonciation de la spatialisation comme conséquence de la modernité

La description et la critique de la modernité de Pickstock prennent diverses formes. Une partie de son œuvre consiste à démontrer que la modernité trouve son origine lointaine chez

Duns Scot⁸⁸³. Nous n'avons pas étudié en détail cet aspect important de la pensée radicale-orthodoxe, parce qu'il n'est pas exposé dans la version originale d'*After Writing*, ni dans la version éditée en français sous le contrôle de Pickstock. Nous avons analysé la critique de Pickstock du « milieu de la modernité » qu'est la spatialisation comme remplacement de l'éternité par une réalité spatiale mondaine⁸⁸⁴. Tout en contestant certaines affirmations de Pickstock au sujet de Descartes, nous avons admis que celui-ci emprunte à l'algèbre sa méthode de connaissance, qu'il minimise la temporalité de l'acte de connaissance ainsi que le rôle de la tradition et de la mémoire, et que sa pensée est, par conséquent, une origine lointaine de la spatialisation. Nous refusons toutefois de suivre Pickstock lorsqu'elle affirme que Descartes fait de l'être un « donné » et qu'il bascule dans le nihilisme. Bien que Pickstock note à juste titre que Descartes cherche dans le sujet la source de la lumière, nous estimons qu'elle ne s'interroge pas suffisamment sur le fait que les lois qu'il dégage ne sont pas de simples constructions de l'esprit, et sur le fait que la rationalité de l'esprit humain soit capable d'une connaissance à partir de lui-même en raison de sa participation particulière à Dieu. Nous considérons, en d'autres termes, que sa lecture de Descartes n'inclut pas l'affirmation théologique de l'homme à l'image de Dieu permettant rendre compte d'une capacité de l'homme à connaître Dieu et le monde à partir de lui-même⁸⁸⁵. Nous refusons donc que le raisonnement cartésien, même modelé sur l'algèbre, consiste simplement à « ouvrir une fenêtre dans une cave », car il peut consister à accueillir une lumière qui le précède, et dont la source est en Dieu. Nous contestons le caractère uniquement négatif de l'épistémologie et de l'ontologie cartésiennes, affirmant que la spatialisation est un avatar du cartésianisme et de la modernité plutôt que sa conséquence inéluctable. D'après nous, la définition spatiale de l'être est judicieuse pour le connaître, y compris dans sa relation avec l'Être transcendant, comme l'étude de la liturgie le confirmera. À la suite de Pickstock, nous critiquons donc la pseudo-éternité spatiale produite par la spatialisation.

⁸⁸³ Cf., notamment, C. PICKSTOCK, « Duns Scotus : his historical and contemporary significance » in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, p. 116-146.

⁸⁸⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 140-150 ; *After Writing*, p. 81-88 ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 169-195 ; *After Writing*, p. 101-118.

⁸⁸⁵ Cf. Gn 1, 26 ; É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, coll. « Études de Philosophie Médiévale », 2003, p. 88-103.

1.2. Notre refus de la pseudo-éternité spatiale

« À l'aube de la modernité, écrit Pickstock, (...) l'espace est devenu une pseudo-éternité »⁸⁸⁶. Pour comprendre ce processus de spatialisation, Pickstock explique qu'il suppose une conception de l'espace évacuant l'éternité d'une manière mensongère et nihiliste. À la suite de Descartes faisant de l'*extensio* l'essence de la matière, dans ce processus, les étants sont pensés selon leur étendue dans la pensée moderne spatiale. Un objet est par exemple appréhendé selon son volume ou un voyage en fonction de la distance mesurable entre deux lieux. De la même manière, un texte est connaissable selon l'étendue à la différence d'une expression orale de sorte que la textualisation est une forme de spatialisation, l'une comme l'autre évacuant l'éternité. S'appuyant par ailleurs sur la mesure prise à un instant "t", elle met de côté la temporalité de l'être, et elle ne peut donc pas rendre compte de l'éternité. Alors qu'en vertu de la métaphysique platonicienne de la participation, les réalités finies participent à l'éternel et à l'immuable, selon la spatialisation, elles sont des étendues mesurables par le sujet et qui semblent éternelles et immuables parce qu'elles sont mesurables. La stabilité des lois mathématiques produit l'illusion que toutes les réalités finies sont immuables. À titre d'exemple, l'homme ayant compris la méthode de reproduction de tel animal, cet animal semble ne pouvoir jamais disparaître. De même, un écrit pouvant toujours être dupliqué, il semble éternel. Spatialisation et textualisation créent une illusion d'éternité à partir de la mesure spatiale.

Nous adhérons pleinement à la démonstration de Pickstock selon laquelle la spatialisation moderne est condamnable parce qu'elle est mensongère, l'éternité n'appartenant pas au monde fini. Bien qu'une connaissance du monde fini selon la *mathêsis* soit possible, il ne peut être identifié à l'éternité. La connaissance des mécanismes de reproduction de tel animal n'empêche pas, par exemple, l'extinction éventuelle de son espèce et, de même, la possibilité de duplication de l'écrit n'empêche pas son éventuelle disparition. L'existence de lois fixes ne signifie donc pas que le monde fini est éternel, l'erreur de la spatialisation consistant à passer d'une connaissance de l'être selon des règles stables à la stabilité éternelle de l'être. Pickstock nous aide ainsi à comprendre que la découverte *a posteriori* des lois fixes de l'être conduit à oublier que le jaillissement de l'être à partir du néant est toujours une surprise. Pickstock

⁸⁸⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 91 ; *After Writing*, p. 48 : « during the period of early modernity, (...) space becomes a pseudo-eternity ».

rappelle non seulement que ce jaillissement reste une surprise, mais également qu'il provient du caractère créé de l'être en relation à l'éternité. Nous refusons, en revanche, la conclusion de Pickstock selon laquelle la spatialisation est nihiliste parce qu'elle connaît adéquatement le néant. Le néant étant, selon nous, ce qui est le moins connaissable, la spatialisation est un phénomène d'« immanentisation (*immanentization*) », mais elle n'est pas *ipso facto* nihiliste. Nous considérons donc que l'alternative liturgique à la spatialisation proposée par Pickstock ne peut pas exclure radicalement l'immanence de la spatialité.

1.3. Notre alternative liturgique à la spatialisation

Pickstock démontre que, dans la modernité et la postmodernité, la spatialisation règne et donne l'illusion de l'éternité, mais que la liturgie offre une alternative en conduisant à la connaissance de l'éternité véritable. D'après elle, la liturgie établit les limites de la spatialisation, car elle est un voyage qui n'est cependant pas spatial et qui révèle une conception temporelle de l'espace. Elle constitue par conséquent une alternative à la spatialisation dont nous retenons quatre aspects principaux, discutant plus longuement les deux derniers. Elle propose en premier lieu une ontologie doxologique qui n'est pas celle de l'objet s'imposant au sujet, ni celle du sujet dominant l'objet, mais qui assure que l'objet est toujours plus grand que ce que le sujet en connaît. Elle institue en deuxième lieu un équilibre entre l'écrit et l'oral, puisqu'étant une production orale à partir d'un écrit, elle envisage l'écrit en dépendance de sa production orale. De ce fait, elle favorise l'harmonie entre l'intériorité subjective de l'oral et l'extériorité objective de l'écrit, et ne situe pas le sujet dans l'illusion logocentrique de la présence, ni ne l'exalte comme la textualisation. Elle définit enfin un équilibre entre l'espace et le temps et une ontologie du don, dont nous voulons préciser les contours.

D'après Pickstock, la liturgie annonce que l'espace terrestre n'est pas l'éternité, tout en montrant que l'éternité est accessible à partir de celui-ci grâce à la doxologie. Elle permet donc d'échapper à l'illusion d'un espace séculier clos et autonome en temporalisant l'espace. Bien que Pickstock insiste pour démontrer que l'espace liturgique n'est pas un flux inarticulé, sa prise en compte de la spatialité de la liturgie nous est apparue insuffisante. Nous avons suggéré que la liturgie fait apparaître que l'espace n'est pas *seulement* l'espace au sens séculier, établissant que la perspective spatiale et statique de l'être est insuffisante, mais pas qu'elle est radicalement erronée. En d'autres termes, à la dimension verticale de la liturgie que met en

avant Pickstock, nous devons ajouter sa dimension horizontale que la conception moderne de l'espace connaît. Pickstock souligne que la liturgie est une œuvre temporelle, mais nous soutenons qu'elle est également une œuvre spatiale, car les deux dimensions se complètent et s'appuient l'une sur l'autre. À titre d'exemple, pour que le voyage vers l'autel de Dieu soit compris comme un voyage temporel vers Dieu lui-même, il est nécessaire qu'advienne un déplacement physique vers l'autel de Dieu, constatable selon la *mathêsis*. De même, pour que la transformation qu'opère la liturgie soit connue, il faut que l'encens soit physiquement brûlé. L'alternative liturgique à la spatialisation ne requiert donc pas la négation de la spatialité, mais elle propose son élévation. La liturgie intègre l'espace séculier, afin de manifester qu'il renvoie à un autre type d'espace, celui de Dieu. Nous complétons, par conséquent, la pensée de Pickstock en affirmant que le rituel envisage la spatialité de l'espace liturgique comme une *image* de l'éternité. À l'exemple d'un pèlerinage accompli vers Saint-Jacques-de-Compostelle, le déplacement physiquement mesurable selon la *mathêsis* est essentiel dans la liturgie. Le voyage liturgique n'est pas une marche semblable à celle d'un pèlerinage, mais les rites physiquement accomplis dans la liturgie lui sont essentiels même si les prières qui leur sont associées indiquent que la *mathêsis* ne peut pas connaître la rencontre avec Dieu. Pour éviter l'absorption de l'espace par le temps, il est nécessaire de rétablir la vérité de la conception moderne de l'espace qui le comprend dans son immanence, et est complémentaire de la conception doxologique qui le saisit dans sa transcendance. D'après nous, l'analyse de Pickstock ne rend pas suffisamment justice à l'immanence, associant toute immanence au nihilisme. Or, nous affirmons que la reconnaissance de la perspective immanente de l'espace rend possible la reconnaissance doxologique de la transcendance. À nos yeux, l'écueil dans lequel tombe Pickstock est l'association univoque du temps à l'éternité. Ce refus de Pickstock de toute conception moderne de l'espace s'explique par son attachement à la doctrine platonicienne du temps, image mobile de l'éternité, mais celle-ci la conduit à identifier le temps à l'éternité. L'espace n'est certes pas l'éternité, mais le temps ne l'est pas davantage. Avec justesse, elle perçoit que la spatialisation est une négation de la dimension temporelle de toute réalité spatiale, interdisant toute connaissance de l'éternité. Néanmoins, la négation de la dimension spatiale de toute réalité temporelle l'interdit également. Sous l'influence du *De Musica* de saint Augustin, Pickstock définit une ontologie liturgique qui rend raison de la doctrine de la Création *ex nihilo* de l'être, mais cette doctrine intègre également la création de la matière comme une réalité spatiale stable. La stabilité spatiale est donc aussi une image de l'éternité. L'apport de Pickstock est de souligner qu'elle doit se combiner avec une instabilité temporelle qui permet d'éviter la spatialisation identifiant stabilité spatiale créée et stabilité

éternelle. Toutefois, la stabilité spatiale fait également partie de l'être, et les deux dimensions de l'être, temporelle et spatiale, s'avèrent complémentaires pour s'approcher de l'éternité. L'alternative liturgique de Pickstock doit être complétée pour que la relation entre le temps et l'espace soit plus équilibrée.

En dernier lieu, comme l'a montré Pickstock, la liturgie dévoile une ontologie du don de la paix, mais cette ontologie doit être précisée. Pickstock affirme à juste titre que la réception fait partie du don, mais elle néglige la priorité de la réception du point de vue du fidèle. Nous considérons que l'influence des philosophies postmodernes non-fondationnelles apparaît ici au détriment de la doctrine chrétienne. Dans la vie trinitaire, le Père constitue en effet la source de la divinité, et il reçoit de manière seconde. Inversement, le Fils est engendré par le Père, et il donne de manière seconde. Si on modèle le mouvement du don et de la réception du fidèle sur la Trinité, il convient de respecter la *taxis* trinitaire. Nous affirmons donc qu'il reçoit de manière première et donne de manière seconde. Lorsque Pickstock écrit qu'à l'Offertoire, le fidèle offre à la sanctification ce qui est déjà donné, il faut ajouter que cette offrande est le signe que le don a premièrement été reçu, sous peine d'oublier que l'offrande est effectuée librement. Pickstock fait valoir avec raison que la Consécration est une intensification de l'Offertoire, mais elle n'indique pas suffisamment qu'elle est une intensification librement consentie. Le sujet décrit par la liturgie choisit librement l'intensification du don, et il peut le faire parce qu'il a premièrement reçu. Nous estimons que l'alternative liturgique à la spatialisation définit une ontologie du don de la paix parce qu'elle fait entrer les fidèles dans l'offrande libre de ce qui est déjà un don. La liturgie fait apparaître que toute action humaine est don et en appelle un autre, mais à condition, comme le dit saint Paul, que « chacun donne selon ce qu'il a décidé dans son cœur »⁸⁸⁷. Mue par la crainte de la spatialisation, Pickstock n'envisage que deux options, le don ou le rejet du don, si bien qu'elle ne prend pas suffisamment en compte les *degrés* du don et du désir. La liturgie indique que la paix s'identifie au don ininterrompu en prévoyant également la liberté du don, la participation à un rituel commun ne supprimant pas le désir personnel. L'influence de Derrida intervient de nouveau au détriment de la vérité des mystères chrétiens que Pickstock invoque. Nous devons donc, pour finir, mettre en évidence que l'alternative liturgique à la spatialisation nécessite une cohérence plus claire avec la doctrine chrétienne.

⁸⁸⁷ 2 Co 9, 7. Nous suivons normalement la traduction de *La Bible de Jérusalem* (édition de 1998).

2. L'alternative liturgique à la spatialisation à la lumière de la doctrine chrétienne

Au terme de notre étude de l'interprétation de Pickstock du « rite romain médiéval » comme alternative à la spatialisation, nous avons établi certaines limites, recueilli ses apports et proposé d'amender l'alternative de Pickstock. Alors que nous avons constaté que l'interprétation postmoderne doxologique de Pickstock requiert la confession de la vérité de la Révélation chrétienne, notre proposition est renforcée par la confrontation de cette interprétation Pickstock avec la doctrine chrétienne. Nous étudions plus précisément divers mystères chrétiens convoqués par Pickstock dans son étude du « rite romain médiéval » pour contester sa lecture du rituel. Nous réfléchissons à sa compréhension des deux principaux mystères chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation, puis exposons sa conception de l'eschatologie pour conclure que son interprétation serait enrichie par une compréhension plus complète de ces mystères.

2.1. Le mystère trinitaire dans l'interprétation pickstockienne de la liturgie

Dans sa lecture du « rite romain médiéval », Pickstock s'appuie sur une théologie trinitaire dont nous pensons qu'elle ne respecte pas entièrement la doctrine élaborée dans la Tradition. Nous avons déjà souligné que la position spécifique du Père comme source de la divinité n'est pas clairement affirmée. Pickstock se contentant d'affirmer l'échange entre les Personnes divines, la différence réelle entre celles-ci mériterait d'être précisée, et pas seulement évoquée. Elle compare principalement le Logos à un texte proféré par le Père et ré-expiré dans l'Esprit, mais décrit également le Fils comme celui en qui le fidèle est créé et l'Esprit comme celui en qui le fidèle peut offrir au Père. Elle commente, en outre, la doxologie finale du Canon en proposant de considérer que le fidèle offre *par* et *dans* le Christ et *avec* l'Esprit en tant qu'il est associé à l'Église⁸⁸⁸. Or, nous affirmons que, dans chacun de ces exemples, la personnalité du Fils ou de l'Esprit n'est pas entièrement respectée. L'identification du Logos à un texte proféré par le Père est problématique alors que *logos* signifie « parole », et que certains Pères

⁸⁸⁸ Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 2. 2.2.2 Le rapport au père ; 2.2.3. L'écriture, parole seconde dans la mythologie égyptienne.

de l'Église ont souligné que le Logos proféré ne pouvait être séparé du Logos immanent⁸⁸⁹. Ils estiment que le Logos fait chair – Logos proféré – est identiquement le Logos éternellement émis par le Père – Logos immanent – si bien le premier ne peut pas être comparé à un texte séparé de son auteur. Nous trouvons aussi surprenant que Pickstock considère que le fidèle est créé dans le Fils et qu'il peut offrir dans l'Esprit alors que, selon la formule de saint Paul, le Fils est « l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes »⁸⁹⁰. Nous reconnaissons que cette unique médiation du Christ n'exclut pas une forme de médiation de l'Esprit, mais celle-ci est toujours en dépendance de celle du Christ⁸⁹¹. Dans le contexte de la Première épître à Timothée, saint Paul pose en effet cette affirmation afin de justifier la prière pour tous ceux qui exercent l'autorité, voulant souligner que tous les hommes sont appelés à bénéficier de la prière du Christ qui est « l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes ». Par conséquent, la doctrine de saint Paul implique que, même s'il offre dans l'Esprit, le fidèle n'a pas d'autre médiateur vers le Père qu'« un homme, le Christ Jésus »⁸⁹². Nous pouvons donc affirmer que l'Esprit est médiateur vers le Médiateur, et qu'il rend possible cette médiation. Pickstock ne rend donc pas suffisamment compte de cette unique médiation christique, et elle majore le rôle de l'Esprit. Sa lecture de la doxologie nous interroge semblablement sur sa perception de la médiation du Fils. La doxologie exprime avant tout la médiation du Christ dans la prière eucharistique, la gloire étant rendue au Père *par, dans et avec* le Fils dans la communion de l'Esprit Saint. À partir des trois exemples précités, nous concluons que Pickstock tend à minorer l'unique médiation du Christ et, parallèlement à exagérer le rôle de l'Esprit et son identification à l'Église. Plutôt que d'affirmer que le Logos est ré-expiré par l'Esprit, nous devons d'abord souligner qu'il participe à sa procession⁸⁹³. Nous rappelons également que le fidèle ne peut pas offrir dans l'Esprit sans

⁸⁸⁹ Cf. JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, Introduction, édition critique, traduction et notes par Ph. BOBICHON, Fribourg (CH), Academic Presse-Éditions Saint-Paul (Département de Patristique et d'Histoire de l'Église de l'Université de Fribourg), Paradosis, 2003, n°61, 2 ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Traité à Autolycus, Trois livres à Autolycus*, texte grec établi par BARDY, G., traduction française de J. SENDER, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 20, 1948, II, 10 ; ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n° 120, 1966, n° 120 bis, rééd. 1996, I, 280-283. L'idée du *logos endiathetos* trouve ses origines notamment chez Platon (*Théétète*, 189 e) et chez Philon d'Alexandrie (*La vie de Moïse*, Paris, Cerf, 1976, II, 127).

⁸⁹⁰ 1 Tm 2, 5.

⁸⁹¹ Dans l'épître aux Galates, Paul associe l'envoi du Fils et celui de l'Esprit (cf. *Ga* 4, 4-6). Plus encore, Thomas d'Aquin affirme un rôle de l'Esprit dans l'envoi du Fils. Il écrit notamment : « nous concédons que l'Esprit Saint et toute la Trinité a envoyé le Fils, selon n'importe quelle mission et surtout comme Augustin (*La Trinité* II, V, 8) le dit expressément en parlant de sa mission dans la chair, il est envoyé par l'Esprit Saint : "Il n'a pas pu être envoyé, dit-il, par le Père sans l'Esprit Saint ; parce qu'on comprend que le Père l'a envoyé, puisqu'il l'a fait [exister] par une femme ; ce que cependant il n'a pas fait sans l'Esprit Saint". » (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences*, Livre I, *Dist.* 15, a. 3, q.) 3, resp., [En ligne], consulté le 1^{er} février 2017. URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES1.htm>)

⁸⁹² 1 Tm 2, 5.

⁸⁹³ Cela est exprimé au plus haut point dans l'affirmation du *Filioque*, même si la spiration de l'Esprit se fait par et à travers l'engendrement du Fils qu'elle caractérise de manière trinitaire (cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-

la médiation du Fils, et que l'Église en qui nous offrons doit être comprise comme le Corps du Christ, et non pas seulement comme le Temple de l'Esprit. Nous estimons que Pickstock accorde indûment un rôle médiateur à l'Esprit au détriment de celui du Fils, et que cela est le signe d'une ecclésiologie de l'Esprit minorant la forme institutionnelle de l'Église. D'après nous, la centralité de la médiation christique n'est pas respectée, le choix en faveur d'une médiation de l'Esprit s'expliquant aisément par l'influence de Derrida. Nous avons en effet constaté que Derrida met au cœur de sa philosophie l'ambiguïté, et que le genre « neutre » correspond parfaitement à ce projet en échappant à la détermination du « masculin » ou du « féminin »⁸⁹⁴. En outre, l'Esprit (*to pneuma*) est précisément du genre « neutre » à la différence du Père (*ho pater*) et du Fils (*ho uios*) qui sont masculins. Nous pensons par conséquent que l'attribution par Pickstock d'un rôle médiateur à l'Esprit s'explique par sa proximité avec Derrida, et que son ecclésiologie subit l'influence négative de la déconstruction derridienne. Nous constatons qu'il en va de même de sa théologie de l'Incarnation.

2.2. Le mystère de l'Incarnation dans l'interprétation pickstockienne de la liturgie

À différentes reprises Pickstock évoque l'Incarnation pour justifier ses affirmations⁸⁹⁵. En réalité, elle fait référence à « l'incarnation » en n'employant jamais de majuscule, ce qui constitue le premier indice que sa référence au mystère chrétien de l'Incarnation n'est pas claire. Nous remarquons, en outre, que les deux premières occurrences du mot apparaissent dans sa critique de Descartes, visant « l'incarnation du bien » (*the incarnation of goodness*) et « l'incarnation de la vérité » (*the incarnation of truth*)⁸⁹⁶. Elle n'invoque donc pas explicitement de l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ, l'incarnation lui permettant de distinguer Platon de Descartes. Nous montrons que les autres occurrences confirment ce jugement, bien qu'elles évoquent l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ⁸⁹⁷. Une référence à l'Incarnation intervient lorsqu'elle commente *Expérience et absolu* de Lacoste. Pickstock écrit que « l'événement de l'incarnation marque la fin de l'histoire purement humaine », désignant l'Incarnation de Dieu

Esprit », trad. fr. *L'Osservatore Romano*, 13 septembre 1995 in *La Documentation Catholique*, 1995, n°19, p. 941-945).

⁸⁹⁴ Notons que Heidegger insiste déjà sur la neutralité du *Dasein* dans les *Fondements métaphysiques initiaux de la logique* (cf. D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, éditions de Minuit, 1986, p. 32-33).

⁸⁹⁵ On trouve 15 occurrences du terme « incarnation » ou de l'adjectif « incarnational » dans *After Writing*.

⁸⁹⁶ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 106. 119 ; *After Writing*, p. 59. 67.

⁸⁹⁷ Pour certaines occurrences, le traducteur français rétablit la majuscule.

dans la personne de Jésus-Christ⁸⁹⁸. Selon elle, l'Incarnation signifie qu'il n'y a plus de monde strictement païen, et elle rend possible le dépassement par l'espace liturgique de la distinction entre ce qui est de ce monde et ce qui est de l'autre. Nous contestons néanmoins l'idée de Pickstock d'« une histoire purement humaine » avant l'Incarnation. Nous notons, par exemple, que Dieu fait Alliance avec toute l'humanité après le Déluge si bien qu'avant l'Incarnation, l'histoire des hommes est déjà l'histoire d'une Alliance avec Dieu⁸⁹⁹. Il y a certes une nouveauté induite par l'Incarnation dans l'histoire humaine, mais la doctrine chrétienne ne la comprend habituellement pas comme Pickstock. Dans la Constitution *Gaudium et spes* notamment, nous constatons que cette nouveauté est comprise comme une forme d'union de Dieu avec tout homme, faisant du Christ « le terme de l'histoire humaine » et « le centre du genre humain »⁹⁰⁰. La formule de Pickstock doit donc être remplacée par l'affirmation que la liturgie chrétienne proclame la fin de tout espace païen fermé à Dieu, car l'Incarnation *révèle* qu'il n'y a jamais eu d'histoire purement humaine.

Nous trouvons ensuite d'autres références à l'Incarnation à l'occasion des développements relatifs à l'impossible don⁹⁰¹. D'après Pickstock, le don du fidèle décrit par la liturgie est un don impossible rendu possible par l'Incarnation. Elle soutient que, parce que toute chose est créée dans le Christ, le fidèle peut offrir en lui ce qui lui est donné par lui. L'Incarnation révèle ainsi que rien n'est créé en dehors du Christ de sorte qu'aucune chose créée n'est un « donné » qui devrait être transformé en don par le fidèle, et aussi que la distinction et la séparation des moments de l'offrande sont vaines. Pickstock explique que l'Incarnation conduit le fidèle à entrer dans l'échange trinitaire dans lequel il n'y a pas de priorité entre la réception et le don. Toutefois, de même que cette conception de la vie trinitaire nous a semblé insuffisante, de même en est-il de celle de l'Incarnation. Pickstock modèle l'Incarnation sur la vie trinitaire au sein de laquelle ce qu'une personne gagne, l'autre ne le perd pas, mais ce rapprochement est critiquable. Nous affirmons que dans l'Incarnation, l'abaissement du Fils de Dieu est réel lorsqu'il prend la condition humaine et que, réciproquement, l'élévation de l'homme est réelle. Pour justifier sa conception de l'Incarnation, Pickstock fait référence à la kénose du Fils de Dieu, car saint Paul écrit que le Christ Jésus

⁸⁹⁸ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 301 ; *After Writing*, p. 232 : « the event of the incarnation marks the end of purely human history. »

⁸⁹⁹ Cf. *Gn* 9, 8-11.

⁹⁰⁰ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n°22, AAS 58 (1966), p. 1042 : « par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » ; n°45, AAS 58 (1966), p. 1065-1066. La constitution est désormais citée *Gaudium et spes* suivi du numéro et de la page.

⁹⁰¹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 313-317 ; *After Writing*, p. 240-243.

« s'est dépouillé (*ekenôsen*) »⁹⁰². Pour expliciter cette kénose, l'Apôtre énonce que le Christ Jésus « n'a pas revendiqué son droit d'être traité comme un dieu », mais qu'il a pris « la forme d'esclave », « devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix »⁹⁰³. Différentes interprétations ont été proposées de ce passage paulinien au cours des siècles⁹⁰⁴. D'après nous, pour rester fidèle à la doctrine chrétienne, il est certes nécessaire de tenir que la nature divine n'est pas transformée dans l'abaissement du Fils, mais aussi de reconnaître que le Fils de Dieu en s'incarnant prend une condition inférieure à celle qui lui appartient en propre⁹⁰⁵. La Tradition de l'Église tient qu'en assumant la nature humaine, le Fils prend sur lui la condition fragile de la créature. S'associant à la fragilité de la créature qui se trouve de plus sous l'emprise du péché, il s'expose donc à participer d'une manière nouvelle à la souffrance humaine. Nous soulignons, par conséquent, qu'en vertu de la communication des idiomes, le Fils de Dieu fait chair souffre ; dans l'Incarnation, il renonce librement au droit légitime de ne pas souffrir et de ne pas mourir. En « se faisant chair », il peut ainsi donner à l'homme ce qu'il n'avait pas, c'est-à-dire la participation à la nature divine⁹⁰⁶. Pour l'homme, il y a donc un gain dans l'Incarnation, car il est uni à Dieu et participe à sa vie. L'Incarnation opère véritablement un admirable échange que saint Augustin exprime en ces termes :

*Car le Christ est ce Verbe qui était au commencement, ce Verbe qui était avec Dieu, ce Verbe qui était Dieu. Et ce Verbe de Dieu s'est fait chair, et il a établi sa demeure parmi nous. Car il n'aurait pas eu en lui-même de quoi mourir pour nous, sans cette chair mortelle qu'il a tirée de nous. C'est ainsi que l'être immortel a pu mourir, c'est ainsi qu'il a voulu donner la vie aux mortels : il devait dans l'avenir les faire participer à ce qu'il est, après avoir d'abord participé lui-même à ce qu'ils sont. Car nous n'avions pas en nous de quoi vivre, et il n'avait pas en lui de quoi mourir. Il a donc établi avec nous un merveilleux échange de participation réciproque. Ce qui vient de nous, c'est par cela qu'il est mort ; ce qui vient de lui, c'est par cela que nous vivrons.*⁹⁰⁷

La nouveauté de l'Incarnation ici exprimée par saint Augustin suppose qu'en s'incarnant, le Fils de Dieu perd son immortalité. Saint Augustin ajoute que l'homme y gagne

⁹⁰² Ph 2, 7.

⁹⁰³ Ph 2, 6, 7-8.

⁹⁰⁴ J.-N. Aletti établit clairement que les Pères grecs et latins jusqu'à St Ambroise ont appliqué les v. 6-7 au Christ incarné, et non au Verbe divin éternel. Cette deuxième interprétation est intervenue dans le cadre de la crise arienne (cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda, 2005, p. 150). Pour sa part, K. Barth propose un panorama des diverses interprétations du sens de la kénose, et tout particulièrement des débats ayant eu lieu sur ce sujet dans le luthéranisme aux XVII^e et XIX^e siècles (cf. K. BARTH, *Dogmatique*, Genève (CH), Labor et Fides, 1966, vol. IV, t. I, §59, p.188-192).

⁹⁰⁵ « Outre la forme de Dieu, il [le Fils] pouvait aussi revêtir la forme de serviteur – cette expression désignant en fait un appauvrissement, une dégradation, une condescendance, c'est-à-dire une *kenôsis* – devenir semblable aux hommes et exister en tant qu'homme. » (K. BARTH, *Dogmatique*, Genève (CH), Labor et Fides, 1966, vol. IV, t. I, §59, p.189)

⁹⁰⁶ Jn 1, 14.

⁹⁰⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermon sur la Passion du Seigneur*, Sermon. "Guelferbytanus", 3, 1, [En ligne], consulté le 5 juillet 2016. URL : <http://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/Augustin.pdf>

l'immortalité. Pour le Fils de Dieu, le coût de l'Incarnation est réel, puisqu'il est vraiment homme et, comme l'affirme saint Ignace d'Antioche, qu'il a donc « véritablement souffert »⁹⁰⁸. En retour, l'élévation de l'homme est véritable car, selon la formule de saint Paul, « si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons »⁹⁰⁹. Nous jugeons donc que la lecture de Pickstock de l'Incarnation n'honore pas suffisamment la vérité de l'abaissement divin, et semble réduire la kénose du Fils à une pédagogie. D'après Pickstock, le Fils s'abaisse pour nous apprendre que nous participons à la vie trinitaire, cette vie dans laquelle on peut donner sans rien perdre. Nous pouvons suggérer que cette conception de l'Incarnation se rapproche du docétisme alors que la kénose porte en elle l'enjeu du salut : l'homme ayant perdu la communion divine par le péché, le Fils la lui rend en assumant cette perte. Le Fils n'est, par conséquent, pas seulement un pédagogue, mais également le Rédempteur. Il donne à l'homme ce que ce dernier ne pouvait pas se donner lui-même, à savoir la vie éternelle, et il « doit » pour cela devenir homme, et perdre l'impassibilité et l'immortalité⁹¹⁰. Notre jugement critique de la conception pickstockienne de l'Incarnation conduit à envisager une théologie du don différente de celle exposée par Pickstock.

Nous avons déjà indiqué qu'elle ne prenait pas suffisamment en compte les degrés de la liberté lorsqu'elle souligne le rôle du désir dans la liturgie, et l'étude de sa théologie de l'Incarnation nous permet de préciser ce manque⁹¹¹. Nous avons saisi qu'elle refuse de considérer une perte mesurable pour le Christ dans l'Incarnation, comme elle refuse toute spatialité moderne et situe le fidèle dans une alternative simple celle du don ou du refus du don. Elle écarte ainsi l'idée d'une croissance dans le don alors que la vérité de la kénose divine exprimée dans l'hymne de l'épître aux Philippiens l'implique⁹¹². La kénose du Fils y est décrite en deux étapes : celle de l'Incarnation puis celle de la mort, Paul précisant que la mort qu'il choisit est celle humiliante de la croix⁹¹³. La vie incarnée du Fils du Dieu y apparaît donc comme marquée par une croissance dans le don. Dans la vie du Christ, l'Incarnation n'est pas encore la Croix, et il en est de même dans la vie du fidèle : sa naissance n'est pas encore sa mort, et son baptême n'est pas encore son martyre. La liturgie témoigne également de cette croissance, et l'étude de Pickstock doit être complétée. Dans le cycle de la liturgie, la

⁹⁰⁸ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, I, 2 in LES PÈRES APOSTOLIQUES, *Texte intégral*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1990, p. 204.

⁹⁰⁹ 2 Tm 2, 11.

⁹¹⁰ Cf., par exemple, Mc 8, 31 : « Le Fils de l'homme *doit* beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être tué et, après trois jours, ressusciter ». Nous soulignons.

⁹¹¹ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Conclusion, 1.3 Notre alternative liturgique à la spatialisation.

⁹¹² Cf. Ph 2, 5-11.

⁹¹³ Cf. Ph 2, 7-8.

célébration du mystère de Noël est distincte de celle du mystère de Pâques, et celle-ci n'est pas simplement la répétition non-identique de celle-là. La fête de Pâques est bien plutôt annoncée par celle de Noël dont elle est le couronnement. La comparaison entre le déploiement liturgique de la Semaine Sainte et du Triduum Pascal avec les célébrations du jour de Noël révèle la différence entre ces deux fêtes. Il existe donc une croissance dans la vie liturgique du fidèle au cours de l'année, et nous soutenons que l'alternative du don ou du refus du don ne suffit pas à caractériser l'offrande du fidèle dans la liturgie. Une théologie de l'Incarnation plus développée permet de préciser les affirmations de Pickstock, et de dépasser cette conception binaire. Nous complétons finalement la doctrine eschatologique de Pickstock afin de dépasser cette perspective binaire.

2.3. Les limites de l'eschatologie de Pickstock

Les références à l'eschatologie dans l'exposé d'*After Writing* sont diverses et variées⁹¹⁴. Les plus nombreuses ne soulèvent pas de questions particulières à notre avis, Pickstock envisageant l'*eschaton* comme à venir. À titre d'exemple, elle évoque une « narration chrétienne, non pas vécue ou enracinée dans un passé glorieux, mais tendue tout entière vers un *eschaton* à venir », ou le temps liturgique comme « un moment dilaté précédant l'*eschaton*. »⁹¹⁵ Mais certaines de ses affirmations sur l'eschatologie méritent d'être regardées de plus près. Nous avons démontré que sa théologie de l'Incarnation n'honore pas suffisamment la liberté du Christ et la vérité de son abaissement. Nous soutenons de même que l'eschatologie de Pickstock est problématique, parce qu'elle est réalisée de sorte qu'il n'y a plus rien à attendre. Dans la perspective de Pickstock, le fidèle semble participer d'ores et déjà et en plénitude à la vie trinitaire. Nous remarquons ainsi que la différence entre la liturgie terrestre et la liturgie céleste est affirmée, mais que sa consistance n'est pas perceptible. En effet, l'espace liturgique de Pickstock n'a rien de commun avec l'espace séculier spatial car, même s'il est réalisé par des hommes, il emprunte toutes ses caractéristiques à l'espace divin. Pickstock semble affirmer que la liturgie fait participer le fidèle à la répétition éternelle non-identique, en n'indiquant pas

⁹¹⁴ On trouve 27 occurrences des termes « *eschaton* » et « *eschatology* », ou de l'adjectif « *eschatological* » dans *After Writing*.

⁹¹⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 275 ; *After Writing*, p. 214 : « the "epic" which liturgy anticipates is more our own current inhabiting of the Christian narrative, lived out or emplotted not in a glorious past, but towards a future *eschaton*. ». C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 287-288 ; *After Writing*, p. 223 : « the distended moment before the *eschaton*. »

clairement que la liturgie exprime également l'attente de la Parousie. La doctrine chrétienne considère pourtant que la liturgie oriente le fidèle vers la venue glorieuse du Christ à la fin des temps. La Constitution *Sacrosanctum concilium* déclare que, « dans la liturgie terrestre, (...) nous attendons comme Sauveur notre Seigneur Jésus Christ, jusqu'à ce que lui-même se manifeste, lui qui est notre vie, et alors nous serons manifestés avec lui dans la gloire. »⁹¹⁶ Or, nous constatons l'absence d'une attente dans la vision pickstockienne de la liturgie dès lors que le fidèle est dans le don ou dans le refus du don. De nouveau, nous notons l'influence de Derrida sur Pickstock qui la conduit à refuser toute chosification du don divin, mais implique paradoxalement qu'en raison de son caractère insaisissable, la plénitude divine soit déjà là. À lire Pickstock, le fidèle est invité par la liturgie à entrer dans le don ininterrompu d'une manière semblable à ce qu'il fera à la fin des temps. Diverses formules peuvent encore être convoquées à l'appui de cette affirmation.

Pickstock écrit tout d'abord que « la tâche liturgique du Saint-Esprit consiste à remettre la réalisation christologique de l'"impossible" – à savoir que des hommes puissent s'unir à des anges dans une même adoration – dans la réserve eschatologique de l'antériorité future. »⁹¹⁷ Bien que la formule ne soit pas évidente à interpréter, nous pensons qu'elle signifie que l'Esprit Saint permet au fidèle de faire ce qui est impossible, c'est-à-dire d'être parfaitement uni à l'adoration angélique. Cette affirmation identifie donc la liturgie terrestre et la liturgie céleste qui sont habituellement distinctes dans la doctrine chrétienne. *Sacrosanctum concilium* précise notamment que

dans la liturgie terrestre, nous participons par un *avant-goût* à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem à laquelle *nous tendons* comme des voyageurs, où le Christ siège à la droite de Dieu, comme ministre du sanctuaire et du *vrai* tabernacle ; avec toute l'armée de la milice céleste, nous chantons au Seigneur l'hymne de gloire.⁹¹⁸

En vertu de cette déclaration, la liturgie terrestre anticipe la liturgie céleste à laquelle nous participerons au dernier Jour, mais elle ne la rend pas parfaitement présente. La liturgie terrestre demeure une réalisation marquée par l'imperfection de l'humanité à la différence de la liturgie céleste.

⁹¹⁶ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum concilium*, 4 décembre 1963, n°8, AAS 56 (1964), p. 101. Le texte est désormais cité *Sacrosanctum concilium* suivi du numéro et de la page.

⁹¹⁷ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 281 ; *After Writing*, p. 218 : « the liturgical work of the Holy Spirit is to put the Christological attainment of the "impossible" – that humans, with angels, may worship – back into the eschatological reserve of future anteriority. »

⁹¹⁸ *Sacrosanctum concilium*, n°8, AAS 56 (1964), p. 101. C'est nous qui soulignons.

Outre cette évocation de l'anticipation de la liturgie céleste, Pickstock tend également à considérer que la récapitulation de toutes choses en Dieu est accomplie lorsqu'elle réfléchit à l'espace liturgique. Distinguant notamment la situation des fidèles de celle d'Abraham ou de Jean-Baptiste, elle déclare que « nous occupons un *eschaton* déjà réalisé, et que nous ne demeurons pas "esthétiquement" extérieurs à Dieu, mais que nous le recevons physiquement à l'intérieur de nos corps. »⁹¹⁹ Elle souhaite ici mettre en évidence la nouveauté de l'eucharistie en réfutant toute une distance spatiale moderne entre Dieu et le fidèle après la communion. La doctrine chrétienne traditionnelle semble toutefois indiquer que cette distance ne peut pas être réfutée, car elle enseigne que le fidèle demeure en pèlerinage sur la terre. La Constitution *Lumen gentium* rappelle, par exemple, que « l'Église en pèlerinage porte dans ses sacrements et ses institutions, qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe ; elle a sa place parmi les créatures qui gémissent présentement encore dans les douleurs de l'enfantement, attendant la manifestation des fils de Dieu (cf. *Rm* 8, 19-22). »⁹²⁰ Autrement dit, pour la doctrine chrétienne, la liturgie relève de ce temps, et l'Église en pèlerinage gémit dans les douleurs de l'enfantement, y compris dans sa vie liturgique. Elle et le fidèle attendent la glorification finale, sachant que la liturgie sacramentelle n'est pas encore la vie dans la gloire. Nous affirmons donc qu'après la communion eucharistique, le fidèle reste extérieur à Dieu, car il n'est pas pleinement en lui. Tout comme l'Église entière, le fidèle a encore un chemin à parcourir. Dans cette perspective, la formulation de Pickstock selon laquelle « nous recevons Dieu physiquement à l'intérieur de nos corps » est problématique. Bien que la communion eucharistique soit une communion physique, Dieu ne vient pas dans un corps physique glorieux à l'intérieur du corps du fidèle. D'après nous, Pickstock considère trop rapidement que la cité céleste est advenue sur terre.

Dans son interprétation du « rite romain médiéval », Pickstock explique, en outre, que l'eschatologie chrétienne conduit à ce que l'action de grâces ne soit pas liée à un lieu ou à un moment. Elle écrit que « le lieu et le moment où il est opportun d'offrir notre action de grâces sont transgressifs et eschatologiques : il s'agit en fait de tous les lieux et de tous les moments »⁹²¹. Selon elle, l'eschatologie chrétienne implique le dépassement de toute spatialité et de toute temporalité particulières. Au regard de la doctrine chrétienne, cette assertion doit être nuancée, car elle enseigne habituellement que des lieux particuliers doivent être prévus

⁹¹⁹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 298 ; *After Writing*, p. 231 : « we occupy an already realized eschaton, and so do not remain "aesthetically" exterior to God, but receive Him physically into our bodies. »

⁹²⁰ *Lumen gentium*, n°48, AAS 57 (1965), p. 53.

⁹²¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 305 ; *After Writing*, p. 235 : « the place and time in which it is right to offer praise are transgressive and eschatological : all places and all times ».

pour les célébrations liturgiques. Dans le monde catholique romain, la *Présentation générale du Missel Romain* demande notamment que, « pour la célébration de l'Eucharistie, le peuple de Dieu se rassemble généralement dans une église ou bien, si elle fait défaut ou en cas d'insuffisances, dans un autre lieu honorable qui soit cependant digne d'un si grand mystère. »⁹²² Elle fixe en conséquence des normes pour « l'aménagement et l'ornementation des églises pour la célébration de l'eucharistie »⁹²³. La tradition chrétienne respecte, en outre, des moments particuliers pour les célébrations liturgiques. La liturgie catholique détermine, par exemple, les dates précises des fêtes du Seigneur ou des mémoires des saints. Ce respect du calendrier conduit alors à l'actualisation des mystères dans les prières liturgiques elles-mêmes. Lors de la Vigile Pascale, la liturgie catholique précise ainsi que les fidèles rassemblés devant Dieu célèbrent « la nuit très sainte où ressuscita selon la chair [le] Seigneur Jésus Christ »⁹²⁴. Nous regrettons que Pickstock ne prenne pas clairement en compte cet aspect de la liturgie. Il est vrai que la louange eucharistique adressée à Dieu n'est pas limitée à un lieu et à un moment particulier, mais elle est toutefois située dans un lieu et dans un moment particulier, à l'image du fidèle qui est situé dans un lieu et dans un moment particulier. La doctrine chrétienne enseigne qu'à la liturgie terrestre spatialement et temporellement située est accordée une participation à la liturgie céleste éternelle. De ce fait, nous estimons que la thèse de Pickstock peut prêter à confusion, en négligeant l'enracinement spatial et temporel de l'Église en pèlerinage et du fidèle en celle-ci. La compréhension de l'eschatologie de Pickstock paraît reposer sur l'idée que la venue du Christ a mis fin à l'histoire d'une manière telle que les distinctions spatiales et temporelles soient supprimées. Le « chronotope eschatologique (*eschatological chronotope*) » qu'elle découvre dans la liturgie en témoigne puisqu'elle l'établit à partir de la récapitulation du temps et de l'espace accomplie dans le Christ⁹²⁵. L'affirmation cette récapitulation n'est pas problématique en soi, la théologie de la récapitulation de toutes choses dans le Christ appartenant à la tradition chrétienne depuis saint Paul, se trouvant au cœur de la pensée de saint Irénée de Lyon et étant réaffirmée au concile Vatican II à diverses occasions⁹²⁶. Nous jugeons cependant que le « chronotope liturgique » de

⁹²² AELF, *L'art de célébrer la messe. Présentation générale du Missel Romain 2002*, Préf. Mgr R. LE GALL, Paris-Tournai (BEL), Desclée-Mame, 2008, n°288. Le texte est désormais cité *Présentation générale du Missel Romain 2002* suivi du numéro.

⁹²³ Cf. *Présentation générale du Missel Romain 2002*, ch. V.

⁹²⁴ Texte propre pour les prières eucharistiques du *Missel Romain*.

⁹²⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 306 ; *After Writing*, p. 236.

⁹²⁶ Cf. *Ep 1*, 9-10 : « [Le Père] nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'Il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres. » ; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2007, III, 16, 6, p. 352 : « Il n'y a donc qu'un seul Dieu, le Père, comme nous l'avons montré, et un seul Christ Jésus, notre Seigneur, qui est passé à travers toutes les "économies" et qui a tout récapitulé ».

Pickstock est erroné s'il signifie que le temps propre de la liturgie n'existe plus, mais que tout temps est liturgique, ou qu'il refuse tout espace propre à la liturgie, car tout espace est liturgique. En décrivant trois types d'espace, Pickstock se rapproche de cette interprétation. Dans cette description, l'espace liturgique ne se distingue pas clairement de l'espace céleste. Le second est un « méta-espace, sans limite et sans superficie » alors que le premier n'est « nulle part », tel « un "moment présent" toujours fugitif »⁹²⁷. La doctrine chrétienne assure toutefois qu'il est un espace semblable à l'espace terrestre. Dans le lexique johannique, nous affirmons que l'espace liturgique n'est pas du monde, mais qu'il est dans le monde, et nous constatons que Pickstock ne fait pas suffisamment apparaître ce deuxième aspect⁹²⁸. Par conséquent, nous contestons que, d'une part, la récapitulation de toutes choses dans le Christ soit pleinement réalisée et que, d'autre part, cette récapitulation signifie la fin de toute réalité spatiale. L'Apocalypse annonçant la venue d'un « ciel nouveau » et d'une « terre nouvelle » permet, par exemple, de comprendre que la récapitulation ne signifie pas la disparition de la distinction spatiale entre le ciel et la terre⁹²⁹. Cette distinction pouvant être interprétée comme représentative de toute distinction spatiale, l'achèvement de la récapitulation de toutes choses dans le Christ n'implique pas la suppression des distinctions spatiales. Celles-ci sont donc présentes dans la liturgie fondée sur la récapitulation inaugurée par le Christ, car elles demeureront dans la récapitulation achevée dans la gloire. Nous concluons que, sous l'influence de Derrida, la compréhension de Pickstock de l'eschatologie n'honore pas assez la spatialité mondaine.

Nous avons compris que Pickstock critique la spatialisation moderne initiée par Descartes, jugeant que ce dernier a introduit une ontologie excluant toute relation intrinsèque de l'être à l'éternité. À la lecture de ses raisonnements, nous avons contesté le lien immédiat établi entre Descartes et la spatialisation, et le refus de Pickstock d'admettre une relation intrinsèque de la raison humaine à l'éternité. Sa critique de la spatialisation moderne, poursuivie par la postmodernité et qui entraîne l'illusion que l'éternité est une réalité spatiale, est toutefois pertinente. L'alternative liturgique à la modernité qu'elle élabore mérite aussi toute notre attention. Pickstock fait surgir de la liturgie une ontologie du don de la paix, mettant en évidence que, dans la liturgie, l'éternité est honorée à travers la confession que tout est don à répéter. Elle

en lui-même. » C'est nous qui soulignons. La récapitulation dans le Christ déjà commencée apparaît notamment dans *Gaudium et spes*. On y lit que « le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair et est venu habiter la terre des hommes. Homme parfait, il est entré dans l'histoire du monde, l'assumant et la récapitulant en lui. » (*Gaudium et spes*, n°38, p. 1055)

⁹²⁷ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 300 ; *After Writing*, p. 232. Cf. *supra*, 2ème partie, Chapitre 5, 1.3.1 L'espace dans la liturgie.

⁹²⁸ Cf. *Jn* 17, 14-16.

⁹²⁹ *Ap* 21, 1.

explique que la liturgie invite à reconnaître la dimension temporelle de l'être créé qui ouvre un accès à l'éternité véritable. Cette exaltation de cette temporalité est riche de promesses, mais nous avons regretté une minimisation excessive de toute forme de spatialité dans la liturgie. En scrutant les conceptions théologiques de Pickstock sur la Trinité et l'Incarnation à cette lumière, nous avons démontré qu'elle ne prend pas suffisamment en compte les différences entre les Personnes divines, l'autonomie de la nature humaine créée dans l'Incarnation, et l'attente de la Parousie qu'implique l'eschatologie chrétienne. À nos yeux, l'influence de Derrida sur sa pensée s'est révélée trop importante. Nous entreprenons désormais de poursuivre la réflexion de Pickstock en élaborant la théologie fondamentale liturgique conforme à la doctrine catholique.

TROISIÈME PARTIE.

**LA « THÉOLOGIE FONDAMENTALE LITURGIQUE »,
APPORT THÉOLOGIQUE DE LA LITURGIE À LA
PHILOSOPHIE**

Introduction

Dans les trois premiers chapitres, nous avons suivi Pickstock dans son interprétation de Platon. Nous avons établi qu'elle refuse la thèse de Derrida selon laquelle *Phèdre* inaugurerait le logocentrisme, arguant que Derrida est excessivement dépendant de la modernité. Elle estime plutôt que la philosophie s'achève dans la confession doxologique du bien transcendant. Nous nous sommes ainsi appropriés la thèse de Pickstock selon laquelle la philosophie s'achève dans la liturgie. Cette thèse adopte toutefois le point de vue de Platon qui n'avait pas accès à la doctrine chrétienne, et elle propose une définition large de la liturgie comme doxologie. C'est pourquoi nous avons approfondi la thèse de Pickstock en contexte chrétien dans nos quatrième et cinquième chapitres, découvrant qu'elle voit dans la liturgie médiévale une alternative à la spatialisation de la modernité. Dans le quatrième chapitre, nous avons exposé la vision pickstockienne de la modernité qu'elle associe à Descartes, refusé sa critique radicale du philosophe français, mais admis sa dénonciation de la « spatialisation » comme risque de la modernité. Dans le cinquième chapitre, nous avons montré les intérêts et les limites de l'interprétation de Pickstock du « rite romain médiéval » de l'eucharistie comme réponse au défi de la spatialisation. Nous avons souligné la justesse de son affirmation de la primauté du temps sur l'espace, tout en précisant la validité d'une spatialité dans la liturgie. Au terme de ce cinquième chapitre, les trois éléments principaux du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* sont connus. Le premier élément est la réfutation par Pickstock de l'interprétation derridienne de Platon et la défense de l'achèvement de la philosophie dans la liturgie. Le deuxième élément est la critique de la modernité en raison de la spatialisation qu'elle produit. Le troisième élément est, enfin, l'alternative à la modernité fournie par la liturgie chrétienne médiévale. Pickstock a proposé sa lecture de Platon et critiqué Derrida. Elle a ensuite mis en lumière les apories de la modernité et l'alternative à la spatialisation que constitue la liturgie eucharistique. Dans notre présentation, nous avons adopté la perspective de Pickstock, discutant la pertinence de ses analyses de Platon et Derrida, sa lecture de Descartes et son interprétation phénoménologique du « rite romain médiéval ». Notre étude s'est donc déroulée à partir de divers présupposés de Pickstock. En premier lieu, Pickstock considère comme Derrida que Platon est l'interlocuteur incontournable pour comprendre le logocentrisme et le christianisme. En deuxième lieu, elle admet que la modernité est problématique parce qu'elle a ses origines

dans une erreur chrétienne principalement commise par Duns Scot. En troisième lieu, elle assure que la lecture phénoménologique du « rite romain médiéval » peut permettre de dépasser les apories de la modernité et renouer avec la tradition authentiquement chrétienne du platonisme et de l'augustinisme. Nous avons débattu avec Pickstock dans ce cadre, mais nous atteignons désormais une limite radicale du projet de Pickstock. Nous pouvons d'abord nous demander si la tradition platonicienne et augustinienne est la seule tradition chrétienne. Nous pouvons ensuite nous interroger sur le caractère radicalement néfaste de la modernité. Nous pouvons enfin questionner le postulat selon lequel l'échec de la modernité peut être dépassé par une approche phénoménologique de la liturgie. Dans cette troisième et dernière partie, nous ne traitons pas chacun de ces points en eux-mêmes. Nous mettons plus largement en question la démarche de Pickstock au regard de son objectif. Nous avons adhéré à la contradiction qu'elle apporte à Derrida dans son interprétation de Platon tout en admettant que la discussion puisse continuer. Ensuite, bien que sa compréhension de Descartes prête davantage à débat, nous avons retenu sa description pertinente de la spatialisation de la modernité. Sa lecture du « rite romain médiéval » est enfin intervenue pour rétablir une ontologie chrétienne honorant la transcendance. Elle devait montrer que la conception platonicienne de la philosophie était parfaite dans le christianisme, et que la liturgie était en mesure de dépasser la modernité en remettant la philosophie dans la confession doxologique de la vérité chrétienne. Cette lecture devait faire ressortir que la liturgie dévoile que la philosophie s'accomplit dans la théologie. Or, nous avons remarqué que la concordance entre l'interprétation du « rite romain médiéval » et la doctrine chrétienne était problématique sur différents points. La démonstration de Pickstock selon laquelle, chez Platon, la philosophie s'achève dans la confession du Bien transcendant était satisfaisante. Celle visant à établir l'ontologie liturgique conforme à la Révélation chrétienne s'est en revanche avérée moins satisfaisante. Nous explicitons désormais les raisons que la doctrine catholique peut fournir à l'incapacité du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* à unir la philosophie, la théologie et la liturgie. Dans un premier temps, en soulignant la spécificité de la théologie, nous démontrons que le « tournant liturgique » est une démarche de « philosophie chrétienne ». Nous détaillons ainsi dans ce chapitre 6 les caractéristiques de la réflexion philosophique de Pickstock. Dans un second temps, nous formulons notre proposition d'articulation de la philosophie, de la théologie et de la liturgie que nous appelons « théologie fondamentale liturgique ». Nous démontrons alors que la liturgie en tant que source théologique peut éclairer la philosophie.

Chapitre 6.

La « philosophie chrétienne » de Pickstock

Le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* réalisé par Pickstock a pour ambition de fonder dans la liturgie la thèse radicale-orthodoxe du fondement théologique de toute science⁹³⁰. La démonstration de Pickstock se présente donc comme une théologie « anglo-catholique »⁹³¹. Dans ce chapitre, nous montrons cependant que l'enseignement catholique conduit à considérer que Pickstock échoue à accomplir cette démonstration, en établissant que sa réflexion demeure dans l'ordre philosophique. Pour cela, nous contestons d'abord son caractère théologique au regard de la définition catholique de la théologie. Nous déterminons ensuite qu'*After Writing* est une œuvre de philosophie, et nous la qualifions de « chrétienne ». Nous précisons enfin les sources d'inspiration de cette philosophie à laquelle nous donnons le nom d'augustinisme « platonico-derridien ».

1. *After Writing* est-il une œuvre de théologie ?

Lorsqu'*After Writing* paraît en 1998, Blackwell Publishers choisit de l'éditer dans une collection (*series*) intitulée « *Challenges in Contemporary Theology* (Défis en théologie contemporaine) ». Logiquement, ce choix a conduit les commentateurs à considérer l'ouvrage comme une œuvre de théologie. Dès la préface, Pickstock affirme, en outre, que son essai se situe dans « le nouvel impératif *théologique* de "radical orthodoxy" » d'après lequel les affaires et les activités du monde sont placées dans un cadre théologique⁹³². Elle plaide notamment en

⁹³⁰ Cf. J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 4 : « the following essays seek to re-envisage particular cultural spheres from a theological perspective which they all regard as the only non-nihilistic perspective able to uphold even finite reality. »

⁹³¹ Dans sa présentation du mouvement à S. Caldecott en 2001, Pickstock expliquait qu'avec Milbank et G. Ward, elle voyait « *Radical Orthodoxy* comme une tentative de revigorer la pensée « anglo-catholique », mais en alliance avec beaucoup de catholiques romains (*we see Radical Orthodoxy as an attempt to reinvigorate the Anglo-Catholic thought, although in alliance with many Roman Catholics*). » (S. CALDECOTT, « Radical Orthodoxy (including an interview with Catherine Pickstock) », [En ligne], consulté le 23 septembre 2015. URL : <http://www.secondspring.co.uk/articles/scaldecott24.htm>)

⁹³² C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. xii : « the new theological imperative of "radical orthodoxy". » C'est nous qui soulignons. Cette affirmation n'est pas reprise dans la version française. Cf. J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G.

faveur de la métaphysique de la participation qui implique, selon elle, que l'ontologie soit fondée dans la théologie, car elle estime que les apories de la modernité et de la postmodernité trouvent leur résolution dans le cadre théologique de la participation, « développée par Platon et reprise par le christianisme »⁹³³. Elle défend ainsi l'idée que seule une ontologie théologique permet d'échapper aux apories du sécularisme qui « réserve un territoire indépendant de Dieu. »⁹³⁴ *Radical Orthodoxy* pense que la modernité et la postmodernité peuvent seulement être rachetées par un « retour du théologique », selon la formule de F. Damour, et il n'est donc pas étonnant qu'il se classe lui-même, et soit généralement classé, parmi les mouvements théologiques⁹³⁵. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* consacre, par exemple, un chapitre à *Radical Orthodoxy*, et Pickstock elle-même décrit *Radical Orthodoxy* comme « une école de théologie »⁹³⁶. *Radical Orthodoxy* est par conséquent habituellement perçu comme une étoile dans la constellation des théologies chrétiennes postmodernes. Nous considérons que le jugement général des commentateurs et celui de *Radical Orthodoxy* ne suffisent pas à admettre le caractère théologique d'*After Writing*. Lorsque Pickstock cherche à comprendre et à critiquer Platon, Derrida ou Descartes, nous ne sommes pas en présence de réflexions de théologie chrétienne. Cependant, la démonstration de Pickstock trouvant son accomplissement dans l'interprétation du rituel eucharistique, il est nécessaire d'étudier la revendication théologique de l'ouvrage après avoir compris de quelle manière Pickstock s'appuie sur le « rite romain médiéval » pour donner un fondement théologique à l'être. Dans le chapitre précédent, nous avons jugé que ses affirmations sur la Trinité, l'Incarnation ou l'eschatologie sont succinctes au regard de l'importante réflexion dogmatique sur ces thèmes. Nous démontrons désormais qu'*After Writing* n'est pas une œuvre de théologie, car son objet et sa rationalité ne sont pas ceux de la théologie comme science de la Révélation. Ne prétendant pas définir en détail la théologie, nous avons simplement recours à la doctrine catholique

WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 1 : « The present collection of essays attempts to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework. »

⁹³³ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, 2.2.1 La séparation cartésienne de l'ontologie et de la théologie. J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 3 : « The central theological framework of radical orthodoxy is 'participation' as developed by Plato and reworked by Christianity, because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God. »

⁹³⁴ *Ibid.*

⁹³⁵ Cf. F. DAMOUR, « "Radical Orthodoxy", ou le retour du théologique ? », *Études*, juin 2008, p. 799-808. L'article est désormais cité F. DAMOUR, « "Radical Orthodoxy" » suivi du numéro de page.

⁹³⁶ Cf. S. LONG, « Radical orthodoxy » in K. J. VANHOZER (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2003, p. 126-145. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* propose également des contributions de J. Milbank, C. Pickstock et G. Ward (cf. G. WARD (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden (USA), Blackwell Publishing, 2001) ; C. PICKSTOCK, « L'orthodoxie est-elle radicale ? » in A. PABST & O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Genève (CH), Ad Solem, 2004, p. 17.

classique sur la distinction et l'union de la philosophie et la théologie. Nous nous appuyons ainsi sur l'intervention magistérielle la plus récente sur cette question qu'est l'encyclique *Fides et ratio* qui développe l'enseignement de *Dei Filius* du concile Vatican I. Dans la préface à l'ouvrage d'A. Pabst et O.-T. Venard sur *Radical Orthodoxy*, Pickstock affirme que la dualité entre la foi et la raison est un fruit amer de la modernité que *Radical Orthodoxy* veut dépasser⁹³⁷. Notre objectif n'est pas d'analyser cette affirmation de Pickstock qui concerne l'ensemble du mouvement *Radical Orthodoxy*, mais de réfléchir à la relation entre la foi et à la raison telle qu'elle s'exprime dans *After Writing*. Nous montrons que la dualité entre la foi et la raison ne signifie pas nécessairement leur opposition en confrontant d'abord la pensée de Pickstock à l'affirmation catholique de leur distinction. Nous mettons ensuite en lumière l'absence de la foi telle qu'elle est comprise par la doctrine catholique dans sa pensée et, enfin, nous concluons que Pickstock n'élabore pas un raisonnement proprement théologique.

1.1. L'absence de distinction entre la raison et la foi dans *After Writing*

Dans notre exposé critique du platonisme de Pickstock, de sa dénonciation de la spatialisation cartésienne et de son interprétation du « rite romain médiéval », nous avons délibérément suivi les grandes lignes du plan général d'*After Writing*. Or, ce plan constitue une première indication précieuse pour saisir l'articulation de la foi et de la raison proposée par Pickstock. Il témoigne de ce que sa réflexion plonge avant tout ses racines chez Platon et Derrida, *Phèdre* et *La pharmacie de Platon* lui servant à construire la première étape de sa démonstration de l'achèvement liturgique de la philosophie. H. Lefebvre lui suggère ensuite sa critique de la spatialisation cartésienne avant qu'elle ne fasse surgir du « rite romain médiéval » l'ontologie liturgique. Dans cette dernière étape, elle convoque les mystères chrétiens découverts dans le rituel, notamment ceux de la Trinité et de l'Incarnation, afin de confirmer et d'appuyer sa démonstration qui se présente à son tour comme un argument en leur faveur. Ce plan manifeste ainsi la méthode de Pickstock, qui est conforme à l'objectif qu'elle s'est fixé de défendre la métaphysique de la participation provenant de Platon et perfectionnée par le christianisme⁹³⁸. Il reflète donc la perspective de Pickstock d'union de la raison et la foi par

⁹³⁷ Cf. C. PICKSTOCK, « L'orthodoxie est-elle radicale ? » in A. PABST & O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Paris, Ad Solem, 2004, p. 27.

⁹³⁸ Cf. J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy : A New Theology*, p. 3 : « The central theological framework of radical orthodoxy is "participation" as developed by Plato and reworked by Christianity,

l'exposition rationnelle de la continuité entre le platonisme et le christianisme, et fait implicitement apparaître la conviction de Pickstock que le chemin philosophique et la Révélation chrétienne correspondent. Ce que ce regard sur le plan d'*After Writing* suggère, nous le vérifions en étudiant le fond de l'ouvrage. La démonstration de Pickstock y trouve son point d'achèvement dans l'interprétation du « rite romain médiéval » duquel elle fait apparaître une ontologie liturgique. Pickstock affirme que la liturgie consiste à donner en recevant et à recevoir en donnant et que ce mouvement décrit la vérité de l'être ; elle recourt au mystère trinitaire, compris comme échange ininterrompu, pour confirmer cette thèse. Si nous prêtons attention à son raisonnement, nous remarquons qu'elle estime que le rituel met en lumière une métaphysique qui s'explique par le mystère trinitaire, et qu'elle en conclut que la seule métaphysique possible est celle qui respecte le mystère trinitaire. Elle ajoute que le mystère trinitaire est réciproquement corroboré par cette métaphysique liturgique. D'après elle, la similitude entre l'échange ininterrompu qui définit la réalité créée et celui qui définit la Trinité créatrice est fondamentale. Elle pense, d'une part, que l'ontologie liturgique correspond au mystère de la Trinité créatrice et que, d'autre part, la Trinité créatrice est discernable dans la réalité créée qui est liturgique. Inspirée par le platonisme, Pickstock défend une forme de correspondance entre le monde créé et le Dieu-Trinité Créateur. Dans une réflexion théologique, cette correspondance doit être interrogée afin de vérifier si elle est conforme à la doctrine catholique relative à la distinction entre la foi et la raison.

Le XIX^e siècle a vu naître différents mouvements philosophiques ou théologiques issus des Lumières⁹³⁹. Pour juger ces mouvements de pensée, l'Église catholique a cru nécessaire d'affirmer sa doctrine « sur la foi catholique » dans la constitution *Dei Filius* du 1^{er} concile du Vatican. À cette fin, la constitution traite successivement de Dieu Créateur, de la Révélation, de la foi, de la foi et de la raison, et elle unit tous ces thèmes sous le principe de distinction de la foi et de la raison. Le chapitre 4 établit précisément cette distinction en déclarant que

l'Église catholique a toujours tenu et tient encore qu'il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe, mais aussi par leur objet. Par leur principe, puisque dans l'un c'est par la raison naturelle et dans l'autre par la foi divine que nous connaissons. Par leur objet, parce que, outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, nous sont

because any alternative configuration perforce reserves a territory independent of God. » Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, 2.2.1. La séparation cartésienne de l'ontologie et de la théologie.

⁹³⁹ Dans *Fides et ratio*, Jean-Paul II évoque le fidéisme, le traditionalisme radical, le rationalisme et l'ontologisme (cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, n°52, AAS 91 (1999), p. 46. Le texte est désormais cité *Fides et ratio* suivi du numéro et de la page.).

proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont divinement révélés.⁹⁴⁰

Ces lignes sont déterminantes pour la réflexion catholique sur la relation entre la foi et la raison. Une distinction réelle entre deux ordres de connaissance y est affirmée, au double titre de leur principe et de leur objet. Il en résulte l'impossibilité pour la doctrine catholique d'admettre la confusion entre la raison et la foi, et nous devons nous demander si le « tournant liturgique » de Pickstock respecte ce principe de distinction. Au regard du plan général d'*After Writing*, Pickstock semble penser une continuité rationnelle entre Platon et le christianisme. De même, nous constatons que l'ontologie liturgique suggérée par le « rite romain médiéval » fait correspondre la connaissance du monde créé et celle du Dieu-Trinité. Selon les termes de *Dei Filius*, nous voyons que Pickstock rapproche la vérité connue par la raison de la vérité connue par la foi, affirmant une double adéquation entre elles. Elle considère que la vérité du monde créé connue selon la raison (l'ontologie liturgique) est adéquate à la vérité de Dieu connue selon la foi (la Trinité), et que la vérité de Dieu connue selon la foi (la Trinité) est réciproquement adéquate à la vérité du monde créé connue selon la raison (l'ontologie liturgique). Or, l'affirmation de cette double adéquation est *a priori* contraire à l'enseignement de *Dei Filius*, l'adéquation parfaite entre ces deux types de vérité n'étant pas compatible avec la distinction des deux ordres de connaissance. Elle implique, en effet, que les vérités connues selon l'ordre de la raison soient confirmées par les vérités connues selon l'ordre de la foi, et que ces dernières se trouvent également soutenues par les premières. Dans ce raisonnement, l'idée selon laquelle les « mystères cachés en Dieu » sont connus selon l'ordre de la foi en étant inaccessibles à l'ordre de la raison est absente. Le mystère de la Trinité ou celui de l'Incarnation ne sont, en l'espèce, pas inaccessibles à la raison seule puisqu'ils sont le prolongement et la confirmation rationnelle de son interprétation de la philosophie platonicienne. Nous constatons que la doctrine sur la Trinité ou l'Incarnation surgissent de la lecture du « rite romain médiéval » et servent à confirmer et à affiner la métaphysique platonicienne. Pickstock n'envisage pas la Trinité et l'Incarnation comme des « mystères cachés en Dieu » accessibles seulement par la foi, mais comme des vérités explicitant l'ontologie liturgique. La confrontation des thèses de Pickstock avec l'enseignement de *Dei Filius* aboutit à la conviction que la foi y est absorbée par la raison. En étudiant l'enseignement plus précis de l'encyclique *Fides et ratio* sur la relation entre la foi et la raison, nous parvenons à une conclusion identique.

⁹⁴⁰ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN I, Constitution dogmatique sur la foi catholique *Dei Filius*, ch. 4, DS 3015. Le texte est désormais cité *Dei Filius* suivi du numéro du chapitre.

Dans cette encyclique du Pape Jean-Paul II, la distinction et l'union de la foi et de la raison est présentée de manière détaillée. Le texte offre, en particulier, une intéressante réflexion sur la foi permettant de critiquer la position de Pickstock⁹⁴¹. Au chapitre 3 de *Dei Filius*, les Pères affirment déjà que « l'acte de foi est une œuvre salutaire, par laquelle l'homme offre à Dieu lui-même sa *libre* obéissance en acquiesçant et en coopérant à la grâce à laquelle il pouvait résister. »⁹⁴² Dans un heureux prolongement de l'enseignement de *Dei Filius*, le Pape Jean-Paul II définit aussi la foi à partir de la liberté. Le point de départ de la démonstration de l'encyclique est « la révélation de la Sagesse de Dieu » qui s'offre à l'homme comme un mystère auquel il peut ou non acquiescer. Le Pape place ainsi la raison « devant le mystère » qui peut seulement être pénétré par la foi, affirmant que la connaissance du mystère ne dépend donc pas de la raison mais de la foi⁹⁴³. Il indique par-là que cette connaissance suppose que la liberté humaine est engagée à un autre niveau que dans le travail de la raison. De même que la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II souligne la dimension interpersonnelle de la Révélation, de même *Fides et ratio* comprend la foi comme l'acte d'une liberté personnelle⁹⁴⁴. Jean-Paul II écrit que, « par la foi, l'homme donne son *assentiment* » au témoignage divin⁹⁴⁵. Il précise la nature de cet assentiment lorsqu'il ajoute que, dans la foi, « l'intelligence et la volonté s'exercent au maximum de leur nature spirituelle pour permettre au sujet d'accomplir un acte dans lequel la liberté personnelle est pleinement vécue. »⁹⁴⁶ Par conséquent, si *Dei Filius* pose la distinction entre l'ordre de la raison et celui de la foi, *Fides et ratio* précise que le degré maximal d'engagement de l'intelligence et de la volonté caractérise l'acte de foi. L'encyclique soutient que la liberté personnelle s'exprime pleinement dans l'acte de foi, et elle suggère implicitement que l'acte de raison est d'un autre ordre. Elle distingue l'adhésion libre, c'est-à-dire intelligente et volontaire, à la Parole que Dieu adresse à l'homme en Jésus-Christ de la recherche rationnelle de la vérité dans laquelle l'intelligence et la volonté sont engagées d'une manière inférieure. La différence entre l'ordre de la foi et celui de la raison se comprend donc à partir du degré d'engagement de la liberté humaine qui répond à celui de Dieu. Ce dernier ne s'engage pas de manière identique dans l'acte de Création et dans celui de la révélation de sa

⁹⁴¹ Pour une interprétation similaire de *Fides et ratio*, voir Cl. TROISFONTAINES, « Foi et raison : une vision personnaliste de la Révélation », *NRT*, n°122, 2000, p. 369-385. L'article est désormais cité Cl. TROISFONTAINES, « Foi et raison : une vision personnaliste de la Révélation » suivi du numéro de page.

⁹⁴² *Dei Filius*, ch. 3, *DS* 3010. C'est nous qui soulignons.

⁹⁴³ *Fides et ratio*, n°13, *AAS* 91 (1999), p. 15.

⁹⁴⁴ Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n°5, *AAS* 58 (1966), p. 829 : « à Dieu qui révèle il faut apporter l'obéissance de la foi. » La constitution est désormais citée *Dei Verbum* suivi du numéro et de la page.

⁹⁴⁵ *Fides et ratio*, n°13, *AAS* 91 (1999), p. 15.

⁹⁴⁶ *Fides et ratio*, n°13, *AAS* 91 (1999), p. 15.

Sagesse. Dans cette révélation qui n'est pas « le fruit mûr ou le point culminant d'une pensée élaborée par la raison », il exprime au plus haut point sa liberté en dévoilant gratuitement le mystère de son être, et il attend en réponse l'adhésion libre de l'homme⁹⁴⁷. La plénitude de la liberté que requiert la révélation de la Sagesse divine fonde la particularité de la foi comme principe de connaissance et sa différence avec la raison. D'un côté, la foi, adhésion libre à Dieu dans laquelle l'intelligence et la volonté « s'exercent au maximum de leur nature spirituelle », rend possible la connaissance des « mystères cachés en Dieu ». De l'autre, la raison permet de connaître des vérités que Dieu n'a pas dévoilées dans l'acte libre de révélation de sa Sagesse, mais sont connaissables à partir du monde créé. En effet, bien que l'acte créateur soit un acte de la liberté divine, celle-ci n'y est pas engagée de la même manière que dans l'acte de Révélation⁹⁴⁸. Dans l'acte créateur, Dieu ne se révèle lui-même qu'indirectement, ne s'engageant pas autant qu'il peut le faire. Dans l'acte de révélation de sa Sagesse, il engage toute sa liberté en choisissant de « se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté »⁹⁴⁹. Dans l'acte de la raison, la liberté humaine est, par conséquent, moins engagée que dans l'acte de foi. Le premier permet de connaître ce qui est créé – comme la raison l'est elle-même – et Dieu en tant que créateur. Le second permet de connaître celui qui librement se révèle à l'homme.

À la lecture de *Fides et ratio* nous affirmons donc que le degré d'engagement de la liberté humaine en réponse à la liberté divine permet de distinguer l'ordre de la raison de celui de la foi. Nous devons cependant encore préciser ce critère pour comprendre ce qui distingue la doctrine de Pickstock de celle de l'Église catholique. *Fides et ratio* définit la foi comme l'expression maximale de la liberté humaine qui répond à l'expression maximale de la liberté divine. Nous en déduisons que la distinction entre la foi et la raison se comprend également à partir de la distinction entre l'objet et le sujet, car elle permet d'envisager le rôle de la raison dans la foi. Nous pouvons soutenir que la raison est un acte du sujet qui se tourne vers un objet, et la foi un acte du sujet qui se tourne vers un autre sujet. Nous comprenons alors que la raison intervient au cœur de la foi. Après avoir souligné la nécessaire liberté de l'acte de foi devant « la révélation de la Sagesse de Dieu », Jean-Paul II ajoute que cette révélation « engendre une réflexion » rationnelle⁹⁵⁰. Si l'adhésion libre de la foi permet de connaître Dieu qui se révèle en personne, l'exercice de la raison au cœur de l'acte de foi est légitime, car Dieu en « ses mystères

⁹⁴⁷ *Fides et ratio*, n°15, AAS 91 (1999), p. 18.

⁹⁴⁸ Cf. *Dei Filius*, ch. 1, DS 3002.

⁹⁴⁹ *Dei Verbum*, n°2, AAS 58 (1966), p. 818.

⁹⁵⁰ *Fides et ratio*, n°15, AAS 91 (1999), p. 18.

cachés » peut être connu comme un objet. C'est pourquoi le Pape n'hésite pas à affirmer que « la fin ultime de l'existence personnelle est (...) un *objet* d'étude aussi bien pour la philosophie que pour la théologie. »⁹⁵¹ Nous soutenons donc que le critère de la liberté dans la distinction entre la raison et la foi se développe à partir de la distinction entre l'objet et le sujet. L'œuvre de la raison en philosophie envisage Dieu comme un objet compris par un sujet, car le principe de connaissance qu'est la raison exclut que Dieu soit connu comme un sujet. La foi permet en revanche à l'homme de connaître Dieu comme un sujet s'adressant à un autre sujet. Dans la théologie, l'acte de la raison est celui d'un sujet animé par la foi comprenant Dieu comme un objet, alors même qu'il s'est révélé comme sujet. Sans exclure d'autres approches de la distinction entre la foi et la raison, nous affirmons que celle qui la relie à la distinction entre le sujet et l'objet est pertinente, et elle conduit à critiquer la compréhension pickstockienne de l'union de la foi et de la raison.

En définissant la foi à partir de la liberté, et en affirmant que l'acte de foi exige « le degré maximal de la liberté », Jean-Paul II la place dans le cadre d'une relation de sujet à sujet. En revanche, en n'associant pas la connaissance selon la raison à l'expression maximale de la liberté humaine, il situe la raison dans le cadre de la relation d'un sujet à un objet. Il appartient en propre à la foi de mettre en relation deux sujets, Dieu et le croyant, et à la raison d'être le moyen par lequel un sujet connaît un objet, par exemple l'homme et le monde. Or, Pickstock récuse précisément la distinction entre sujet et objet, et elle considère que le propre de la liturgie est de dépasser cette distinction. Elle estime que l'ontologie du don interdit toute objectivation, car celle-ci supprimerait le don et interromprait la paix. Dans son interprétation du « rite romain médiéval », le sujet liturgique n'est jamais un objet pour Dieu et, réciproquement, Dieu n'est jamais un objet pour le sujet liturgique. De même, les sujets de la liturgie, êtres humains ou choses, ne sont pas des objets les uns pour les autres. En somme, Pickstock montre que la liturgie définit une ontologie dans laquelle la dichotomie sujet/objet est dépassée. Dans cette perspective, la distinction entre la foi et la raison de la doctrine catholique n'est pas respectée de sorte que nous pensons que deux conceptions de la connaissance de Dieu s'opposent ici, et qu'elles semblent irréconciliables. Nous avons noté que la théorie de la connaissance de Pickstock présente l'intérêt de souligner l'incognoscibilité divine⁹⁵². Toutefois, l'enseignement catholique exprimé notamment dans *Fides et ratio* porte à s'interroger sur les limites de cette théorie qui efface la distinction entre le sujet et l'objet. Nous devons nous demander si elle ne

⁹⁵¹ *Fides et ratio*, n°15, AAS 91 (1999), p. 18. C'est nous qui soulignons.

⁹⁵² Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 3, 1.2.3 La dialectique socratique, chemin de connaissance du bien ; 2^{ème} Partie 2.3 La transcendance chez Platon.

conduit pas à la mise sous le boisseau de l'aspect personnel de Dieu et de l'homme que la doctrine catholique met en valeur. Elle insiste en effet sur la liberté divine et humaine, affirmant que Dieu se révèle librement de sorte que son mystère n'est pas connaissable par la raison seule. Elle souligne également que l'homme obéit librement à Dieu qui se révèle de sorte que la vérité divine révélée ne se présente pas à la raison à la manière des vérités du monde. Dans le raisonnement de Pickstock, la liberté personnelle de Dieu et de l'homme n'est pas prise en compte de la même manière. Nous constatons qu'elle emploie les termes « libre (*free*) » ou « librement (*freely*) » à cinq occasions dans sa lecture du « rite romain médiéval »⁹⁵³. Pickstock adopte une perspective phénoménologique, et elle pense que les objets de ce monde doivent se dévoiler à celui qui cherche à les connaître. Elle déduit de ce dévoilement le dépassement de la distinction entre sujet et objet⁹⁵⁴. Elle estime que le sujet ne domine pas l'étant qu'il connaît comme un objet, car celui-ci doit se dévoiler à lui, et que le sujet connaissant est aussi un objet pour l'objet qu'il cherche à connaître. Dans la théorie de la connaissance de Pickstock, la distinction entre sujet et objet est supprimée, tout comme celle entre l'actif et le passif. Le sujet ne peut pas connaître l'objet s'il ne se dévoile pas, si bien que l'activité n'appartient pas à celui qui connaît, ni la passivité à ce qui est connu. Sujet et objet sont à la fois dans l'activité et la passivité, de sorte que le donataire ne se distingue pas non plus du donateur. La liturgie témoigne de ce que nul ne donne sans recevoir, et nul ne reçoit sans donner. C'est pourquoi elle exprime au plus haut point l'effacement des distinctions entre le sujet et l'objet, l'actif et le passif, et le donataire et le donateur. Toutefois, dans cette théorie de la connaissance, nous découvrons que la ressemblance entre la connaissance des objets de ce monde et la connaissance de Dieu apparaît de manière évidente alors que la doctrine catholique propose de distinguer ces deux types de connaissance. Elle ne situe pas sur le même plan le nécessaire dévoilement des objets pour qu'ils soient connus et la révélation divine, car elle affirme que cette dernière repose sur un acte de liberté. Elle envisage donc une similitude imparfaite entre ces deux dévoilements, et non une continuité parfaite. L'insistance de *Fides et ratio* sur la liberté pour caractériser la foi nous conduit à critiquer la doctrine de Pickstock. Nous comprenons que la connaissance des « mystères cachés en Dieu » diffère de celle des objets de ce monde, la première requérant une

⁹⁵³ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 204. 206. 239. 240. 241 ; *Après l'écrit*, p. 261. 264. 312 (2 occurrences). 314.

⁹⁵⁴ Cf., notamment, C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 220 ; *Après l'écrit*, p. 283. A contrario Jean-Paul II défend dans *Fides et ratio* une capacité du sujet à dégager l'intelligibilité de l'objectivité des phénomènes (cf. Cl. TROISFONTAINES, « Foi et raison : une vision personnaliste de la Révélation », p. 378).

libre décision divine de se révéler alors que la seconde repose sur un dévoilement ne mettant en action aucune liberté.

À partir de ce constat, nous comprenons que l'ontologie liturgique que Pickstock dégage du « rite romain médiéval » ne met pas en avant la liberté de Dieu et de l'homme. Pickstock suggère que le sujet liturgique est dans la nécessité de donner pour être puisqu'elle affirme que, pour demeurer dans l'être, il *doit* participer à l'échange ininterrompu qu'est le don de la paix. De même, nous déduisons de son analyse que Dieu se trouve implicitement dans la nécessité de révéler ses « mystères cachés » que sont l'Incarnation et la Trinité pour qu'une véritable ontologie soit élaborée. La démonstration de Pickstock n'accorde pas de rôle à la liberté de Dieu ni, logiquement, à celle de l'homme qui est dans celui-ci « le signe privilégié de l'image divine »⁹⁵⁵. Même si sa critique de la *différance* contient implicitement une critique de l'impersonnalité de la transcendance derridienne, Pickstock n'honore pas l'aspect personnel de Dieu⁹⁵⁶. De même, bien qu'elle conserve la désignation traditionnelle des « personnes de la Trinité », sa démonstration ne tient pas compte de la relation interpersonnelle entre Dieu et l'homme. Elle décrit un Dieu nécessairement donateur qui n'entre pas clairement en relation avec l'homme⁹⁵⁷. En retour, elle ne présente pas nettement l'aspect personnel du sujet liturgique, même si elle peut parfois utiliser le terme de « personne » à son égard⁹⁵⁸. Le caractère libre de sa décision de s'offrir importe peu, en effet, et sa capacité à entrer en relation avec Dieu pas davantage. Nous remarquons notamment que Pickstock écrit que le sujet liturgique est inclus dans les « réciprocités de dons qui s'effectuent au sein de la Trinité », et qu'une telle formule n'établit pas qu'il entre en relation avec l'une ou l'autre Personne de la Trinité⁹⁵⁹. L'influence du platonisme sur Pickstock apparaît ici, la conduisant à penser le sujet à partir de son désir, et non à partir de sa liberté comme capacité à entrer en relation avec Dieu et avec les autres⁹⁶⁰. Nous retrouvons cet aspect de la pensée de Pickstock lorsqu'elle affirme que, dans le « rite romain médiéval », le sujet exprime le désir de la relation avec Dieu et qu'elle ne précise pas qu'il vit cette relation⁹⁶¹. Elle considère par conséquent que le désir de la relation avec Dieu est plus important que la relation elle-même. Dans sa réflexion, l'ontologie liturgique exige que

⁹⁵⁵ *Gaudium et spes*, n°17, AAS 58 (1966), p. 1037.

⁹⁵⁶ Cf., par exemple, C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 36 ; *Après l'écrit*, p. 71.

⁹⁵⁷ Sur ce point, on pourra également s'interroger l'identification récurrente du Dieu chrétien à l'« infini » ou à la transcendance dans *Après l'écrit*.

⁹⁵⁸ Cf., par exemple, C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 180 ; *Après l'écrit*, p. 225.

⁹⁵⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 317 ; *After Writing*, p. 243 : « These relations of giving which take place within the Trinity definitively include the worshipper ».

⁹⁶⁰ On remarquera que le sujet est défini semblablement par le désir tant lorsque Pickstock étudie Platon que le « rite romain médiéval ».

⁹⁶¹ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 242 ; *Après l'écrit*, p. 316.

la relation ne soit pas objectivée sous peine de ne plus être don et que la paix soit brisée. Elle en déduit que le désir de la relation est plus important que la relation elle-même pour garantir le don, et que le mouvement du don est assuré dans la mesure où le désir reste premier. Pickstock ne veut pas affirmer l'existence de la relation entre Dieu et l'homme, afin d'éviter toute forme de spatialisation. D'après elle, tenir d'une quelconque manière que la relation entre le sujet et Dieu est établie mène à la spatialisation. Elle juge que rester au seul désir de la relation du sujet avec Dieu est primordial pour échapper à la spatialisation. Influencée par Platon, Pickstock comprend ainsi ultimement l'homme et Dieu à partir du désir, et non à partir de la liberté, et elle se trouve éloignée de la doctrine catholique telle qu'elle est exprimée. Nous estimons donc qu'en excluant la liberté dans sa compréhension de l'homme et de Dieu, elle s'interdit de penser la particularité de la foi telle qu'elle est présentée dans cet enseignement magistériel.

Dans l'élaboration de l'ontologie liturgique, Pickstock a recours à la catégorie du désir plutôt qu'à celle de la liberté pour rendre compte la relation du sujet liturgique à Dieu. Elle conçoit cette relation selon le désir afin de souligner la permanence du mouvement du don dans la liturgie. Elle pense que, de cette manière, la distinction entre le sujet et l'objet sont dépassées. Ce choix du désir plutôt que de la liberté nous conduit toutefois à considérer que sa position est incompatible avec la distinction des deux ordres de connaissance posée par *Dei Filius*, et développée par *Fides et ratio*. Dans la doctrine catholique, la foi est comprise à partir de la liberté, et nous soutenons que la distinction entre la foi et la raison est liée à celle entre le sujet et l'objet. En rejetant cette distinction, Pickstock se trouve donc logiquement empêchée de respecter l'ordre de connaissance par la foi. Nous constatons que l'ensemble de sa démonstration témoigne de l'absence de cet ordre, interdisant de reconnaître en *After Writing* une œuvre de théologie.

1.2. Quelle place la foi a-t-elle dans *After Writing* ?

La constitution *Dei Filius* déclare qu'il existe deux ordres de connaissance, distincts selon leur principe et leur objet, et cette position doctrinale est reprise par l'encyclique *Fides et ratio*⁹⁶². La philosophie n'est, certes pas simplement la science selon la raison, ni la théologie la science selon la foi, mais la distinction des deux ordres est nécessaire pour comprendre celle

⁹⁶² Cf., notamment, *Fides et ratio*, n°9, AAS 91 (1999), p. 12-13.

entre la philosophie et la théologie. Dans *Fides et ratio*, Jean-Paul II reconnaît que la raison est le principe de la philosophie puisqu'il déclare que les « vérités de caractère philosophique » sont celles que « l'homme atteint grâce à la capacité spéculative de son intelligence. »⁹⁶³ Il déclare également que son objet n'est pas la vérité en tant qu'elle est révélée, puisqu'il estime utile de « préciser la juste relation de la vérité révélée avec le savoir philosophique. »⁹⁶⁴ Positivement, écrit Jean-Paul II, son objet est la vérité connue par « la lumière de la raison selon ses principes propres et ses méthodes scientifiques »⁹⁶⁵. Pour la doctrine catholique, la raison produit donc une lumière selon son ordre propre, et la philosophie est comprise comme un chemin rationnel autonome de connaissance de la vérité⁹⁶⁶. Quant à la théologie, elle doit être envisagée à partir de la lumière produite par la foi qui est distincte de celle de la raison. Comme le décret *Optatam totius* du concile Vatican II soulignait que « les disciplines théologiques seront enseignées à la *lumière de la foi*, sous la conduite du magistère de l'Église », *Fides et ratio* affirme que la théologie est l'« élaboration réflexive et scientifique de l'intelligence de cette parole [que Dieu adresse à l'homme] à la *lumière de la foi* »⁹⁶⁷. La philosophie dépend de la lumière de la raison, et la théologie de la lumière de la foi, mais il faut donc ajouter que celle-ci est également une œuvre de la raison. Elle est la « science de la foi », c'est-à-dire une œuvre réflexive de la raison à l'égard des vérités connues par la lumière de la foi. La doctrine catholique tient la distinction entre l'ordre de la raison et celui de la foi, et elle articule cette distinction avec celle de la philosophie et de la théologie. À partir de cette double distinction, la démonstration de Pickstock peut être critiquée, et son caractère théologique contesté.

La distinction entre la philosophie et la théologie dépend de celle entre la foi et la raison. Nous déterminons par conséquent le rôle de la foi dans *After Writing* en nous demandant si Pickstock construit son argumentation « à la lumière de la foi ». Nous exposons à cette fin la manière dont Pickstock conçoit la foi (*faith*). Elle emploie le mot à diverses reprises dans *After Writing*, mais principalement lorsqu'elle commente le *Credo*⁹⁶⁸. Avant de dégager de son commentaire du *Credo* des enseignements sur sa doctrine de la foi, il est utile de constater qu'elle envisage d'autres types de « foi (*faith*) » que la foi dans le Dieu révélé. De manière

⁹⁶³ *Fides et ratio*, n°30, AAS 91 (1999), p. 28.

⁹⁶⁴ *Fides et ratio*, n°35, AAS 91 (1999), p. 32.

⁹⁶⁵ *Fides et ratio*, n°49, AAS 91 (1999), p. 44.

⁹⁶⁶ Cf. *Fides et ratio*, n°49, AAS 91 (1999), p. 44 : « la source de l'autonomie dont jouit la philosophie est à rechercher dans le fait que la raison est, de par sa nature, orientée vers la vérité et que, en outre, elle dispose en elle-même des moyens pour y parvenir. »

⁹⁶⁷ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret sur la formation des prêtres *Optatam totius*, n°16, AAS 58 (1966), p. 723. Nous soulignons. *Fides et ratio*, n°64, AAS 91 (1999), p. 55. Nous soulignons.

⁹⁶⁸ On dénombre 40 occurrences du mot *faith* (foi) dans l'ensemble de l'ouvrage. Pour son interprétation du *Credo*, voir C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 205-208 ; *Après l'écrit*, p. 262-266.

surprenante, elle évoque, par exemple, la foi « envers le potentiel de son propre futur », celle « d'une restitution qui fera de nous d'éternels débiteurs », celle « de l'excès positif de la supplémentarité transcendante », ou encore celle « d'une restitution non-identique »⁹⁶⁹. À partir de ces quatre exemples, nous comprenons d'ores-et-déjà que la foi est définie par Pickstock comme une attitude de confiance à l'égard d'une plénitude infinie, et l'étude de son interprétation du *Credo* confirme cette affirmation. Dans un premier temps, nous constatons que Pickstock voit le *Credo* comme une réalisation (*performance*) de la foi, et qu'elle se désintéresse de son caractère d'« exposition distincte de la foi »⁹⁷⁰. Elle écrit que la proclamation du *Credo* est un « acte de foi réalisé – une confession de foi au sens propre », car le *Credo* fonctionne selon un mode narratif de connaissance qui « subordonne ce que sait et fait l'adorateur à ce qui passe à travers lui et qui échappe à son analyse. »⁹⁷¹ D'après elle, la proclamation du *Credo* conduit le sujet à être pris dans un excès de sens, de sorte qu'il ne contrôle pas la connaissance qu'il possède de Dieu. Autrement dit, elle affirme que, par la proclamation même du *Credo*, l'adorateur est dans la foi réalisée, la foi exprimée et proclamée dans le *Credo* ouvrant le sujet à la connaissance de Dieu. Cette conception de la foi peut *a priori* sembler compatible avec celle de la doctrine catholique. Nous pourrions penser qu'elle présente la foi d'une manière nouvelle tout en demeurant dans l'idée qu'elle permet une connaissance d'un autre ordre. Dans un second temps, ce jugement doit toutefois être nuancé en raison de l'effet nouveau produit sur le sujet liturgique par la proclamation du *Credo* qu'imagine Pickstock. Pickstock considère, en effet, que cette proclamation est « la foi réalisée » par la vertu de la syntaxe du *Credo*, car il « réalise à la fois l'unité de la Trinité et la différence analogue de ses personnes. »⁹⁷² La réalisation (*performance*) de la foi est fondée sur le style du *Credo*, et non sur son contenu. Pickstock voit dans le *Credo* le texte qui fait percevoir l'unité divine et la différence des personnes grâce à son style et, quant au contenu, elle s'en tient à cette définition minimale de la Trinité. Nous remarquons, par exemple, qu'elle ne se soucie guère des appropriations trinitaires, sa démonstration n'intégrant absolument pas l'appropriation de la Création au Père, de la Rédemption au Fils et de la Sanctification à l'Esprit⁹⁷³. Nous

⁹⁶⁹ C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 226. 240. 245. 248 ; *Après l'écrit*, p. 293. 312-313 (*faith* est ici traduit par « la ferveur et l'idée sous-jacente ». 320. 325).

⁹⁷⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 265 ; *After Writing*, p. 207-208 : « an exposition apart from faith ».

⁹⁷¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 265 ; *After Writing*, p. 207 : « a performative act of faith – a "confession" in its truest sense » ; C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 266 ; *After Writing*, p. 208 : « a narrative mode of knowledge which (...) subordinates that which the worshipper knows and does to that which passes through him, beyond his analytic grasp. »

⁹⁷² C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 263 ; *After Writing*, p. 206 : « performs both the unity of the Trinity and the analogous difference of its persons. »

⁹⁷³ Sur les appropriations trinitaires, voir notamment D.-M. CABARET, *L'étonnante manifestation des personnes divines. Les appropriations trinitaires chez saint Thomas*, Paris, Parole et Silence, 2015.

constatons ainsi que sa préoccupation d'échapper à toute objectivation du mystère divin la conduit à un apophatisme qui est problématique au regard de la compréhension catholique de la théologie. Afin de s'assurer que le sujet liturgique n'est pas en situation de contrôler sa connaissance de Dieu, Pickstock interprète la liturgie selon une logique apophatique silencieuse sur l'essence divine. En bref, elle estime que la liturgie ne dit rien sur Dieu, car elle *réalise* le désir de connaître et d'entrer en relation avec lui. Elle l'évoque, de ce fait, en ayant recours aux catégories du don, de l'unité, de la différence, etc., et non à celles de la théologie catholique traditionnelle telles la Création, la Rédemption ou la Sanctification. Autrement dit, les catégories philosophiques lui suffisent pour parler de Dieu, et elle n'a pas recours à la « lumière de la foi » pour rendre compte de son mystère. Nous pouvons affirmer que la foi ne se présente pas, chez elle, comme le principe de connaissance de la vérité révélée, et citer deux autres aspects de sa démonstration au soutien de cette position.

En premier lieu, nous comprenons que la méthode d'interprétation de Pickstock ne repose pas sur la lumière propre de la foi, car elle est postmoderne, c'est-à-dire inspirée de la déconstruction derridienne. Sa démarche consiste à faire apparaître une vérité en lisant le rituel d'une certaine manière, et elle ne s'appuie aucunement sur la foi comme la source d'une connaissance nouvelle sur l'être. Son but est d'offrir à son lecteur une lumière nouvelle à partir d'une méthode d'interprétation du texte. Elle fait ainsi appel à sa raison, et lui propose de reconnaître la vérité disséminée dans le texte du rituel. Dit autrement, elle n'appréhende pas le rituel comme une expression de la Parole de Dieu à laquelle il faudrait apporter la réponse de l'« obéissance de la foi », mais elle considère que la vérité à y découvrir est accessible à tous ceux qui veulent adopter l'interprétation derridienne par glissements de sens. Pickstock demeure, par conséquent, dans l'horizon de la raison bien qu'elle emploie le mot de « foi », car la foi dont elle parle n'est pas la vertu de foi conçue par la doctrine catholique traditionnelle.

En second lieu, nous montrons que la foi chez Pickstock n'est pas autre chose qu'une attitude de confiance. Nous avons noté que Pickstock conçoit d'abord la foi (*faith*) comme une simple attitude de confiance dans une plénitude infinie. Elle précise ensuite, notamment dans le commentaire du *Credo*, que la plénitude infinie est la Trinité, envisagée comme une unité dans la différence des personnes. Elle associe donc la foi à la Trinité, semblant s'inscrire dans la doctrine catholique traditionnelle. Toutefois, nous constatons que la caractérisation trinitaire de la plénitude infinie n'apporte rien de décisif dans sa démonstration. Sa thèse principale de la participation liturgique à une plénitude insaisissable n'est pas fondamentalement modifiée par cette précision. La source de son raisonnement est la métaphysique de la participation telle

qu'elle est envisagée par Platon, et la foi chrétienne intervient pour le confirmer et l'affiner. Son usage du mot « foi » ne doit donc pas nous tromper et nous interdire de comprendre que son raisonnement demeure dans l'ordre de la raison. Elle n'envisage pas la foi comme « un acte dans lequel la liberté personnelle est pleinement vécue », mais comme l'attitude rationnelle de l'homme qui découvre l'excès de sens d'un texte tel qu'il est mis en lumière par Derrida⁹⁷⁴. Pickstock ne raisonne pas selon le principe d'une illumination par la foi ; elle comprend celle-ci comme une forme ultime de la raison. Ce jugement est, enfin, confirmé par une réflexion que Pickstock mène au sujet du mystère révélé de l'Eucharistie.

Au terme d'*After Writing*, et dans l'opuscule intitulé *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, Pickstock élabore une théorie du signe à partir la doctrine de la transsubstantiation qui appartient à la Révélation chrétienne⁹⁷⁵. En puisant dans « la théologie eucharistique » pour faire avancer la « sémiologie », elle cherche de nouveau à effacer les frontières entre théologie et philosophie⁹⁷⁶. Nous constatons cependant que sa démonstration ne relève pas non plus de la théologie. Son origine n'est pas, en effet, l'adhésion libre de la foi en la parole du Christ « Ceci est mon corps », le Christ étant reconnu dans la foi comme le Verbe de Dieu. L'approche de Pickstock est autre puisqu'elle n'élabore pas une sémiologie construite à partir de la foi en la transsubstantiation, mais qu'elle cherche à justifier par la raison sa théorie du signe et la transsubstantiation. Dans son raisonnement en trois temps, elle met en relation la transsubstantiation et sa théorie du signe d'une manière telle que la distinction entre la foi et la raison soit rendue caduque. Premièrement, elle accueille la doctrine de la transsubstantiation. Deuxièmement, elle critique la théorie derridienne du signe à partir de celle-ci. Troisièmement, elle élabore une contre-proposition. Son raisonnement commence donc par la transsubstantiation, mais celle-ci n'est pas reconnue comme une vérité connue par la foi. Elle veut conduire son lecteur à y adhérer, non pas à partir de la connaissance révélée de Jésus-Christ comme Fils de Dieu, mais en vertu de la cohérence de son raisonnement. La doctrine de la transsubstantiation fonde sa théorie du signe, et l'adhésion à sa théorie du signe permet également d'expliquer la transsubstantiation. Sa démarche a pour objectif d'emporter la

⁹⁷⁴ *Fides et ratio*, n°13, AAS 91 (1999), p. 15.

⁹⁷⁵ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 253-266 ; *Après l'écrit*, p. 333-349 ; C. PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, Préf. O.-T. VENARD, Genève (CH), Ad Solem, 2001. L'ouvrage est désormais cité C. PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique* suivi du numéro de page. Il a également été partiellement publié en anglais : C. PICKSTOCK, « Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist », *Modern Theology*, vol. 15, n°2, 1999, p. 159-180 ; in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, p. 265-286. Cf. aussi notre présentation de la thèse pickstockienne : Ph. DE FORGES, *La fiabilité du langage est-elle suspendue aux paroles de la consécration eucharistique ? Analyse d'une proposition radicale-orthodoxe*, Intervention au colloque « Religion et langage, vers un nouveau paradigme ? », 12-14 novembre 2014, UCO, Angers (à paraître).

⁹⁷⁶ C. PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, p. 37.

conviction de son lecteur en établissant la correspondance entre sa théorie du signe et la doctrine de la transsubstantiation, de sorte que sa méthode peut s'éclairer par la référence au ruban de Möbius⁹⁷⁷. En raison de sa forme, ce dernier présente notamment la particularité de rendre caduque la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. De la même manière, Pickstock tente de montrer que sa théorie philosophique du signe est la face extérieure de la doctrine de la transsubstantiation qui en est la face intérieure, les deux faces échangeant simultanément et conjointement leurs positions respectives. Cette méthode n'est donc pas théologique, car elle s'envisage comme un essai pour emporter la conviction du lecteur. Nous estimons qu'elle n'invite pas à l'acte de foi, puisqu'elle situe la transsubstantiation et la théorie du signe dans le même ordre de connaissance. Comme dans l'étude du « rite romain médiéval », elle ne distingue pas les vérités accessibles à la raison des « mystères cachés » que Dieu dévoile. La transsubstantiation et sa théorie du signe sont proposées à l'adhésion selon le même mouvement de l'intelligence dès lors que la crédibilité de la première ne repose pas sur Dieu qui révèle, mais sur le caractère satisfaisant de la théorie du signe qu'elle génère. La démarche intellectuelle de Pickstock est donc l'affirmation d'une certaine conception de la raison, plutôt que celle d'une relation entre la foi et la raison. Pickstock demeure dans le registre de la raison, si bien qu'au regard de la définition catholique de la théologie, la qualification théologique de son œuvre doit être rejetée.

1.3. L'absence de raisonnement proprement théologique dans *After Writing*

Après avoir établi l'absence de la distinction entre la foi et la raison, puis l'absence de la foi, telles qu'elles sont perçues par la théologie catholique dans le raisonnement de Pickstock, nous concluons à l'absence de raisonnement proprement théologique dans *After Writing*. Nous nous appuyons de nouveau sur l'encyclique *Fides et ratio* qui, dans le chapitre VI consacré à l'interaction entre la philosophie et la théologie, souligne la spécificité de la théologie à partir d'un double principe méthodologique l'animant, celui de l'*auditus fidei* et de l'*intellectus fidei*⁹⁷⁸. Jean-Paul II explique tout d'abord qu'en vertu du principe de l'*auditus fidei*, la théologie « s'approprie le contenu de la Révélation de la manière dont il s'est progressivement

⁹⁷⁷ Nous remercions O.-T. Venard d'avoir évoqué le ruban de Möbius dans nos conversations au sujet de *Radical Orthodoxy*.

⁹⁷⁸ *Fides et ratio*, n°64s, AAS 91 (1999), p. 55s.

développé dans la sainte Tradition, dans les saintes Écritures et dans le Magistère vivant de l'Église. »⁹⁷⁹ La théologie est la science de la foi, sous ce premier aspect, en tant qu'elle accueille intelligemment le contenu de la Révélation au sein même de l'acte de foi. Elle suppose alors la connaissance de la sainte Tradition, des saintes Écritures, et du Magistère vivant de l'Église. Dans le cadre de l'*auditus fidei*, la théologie étudie les Écritures saintes, les témoignages de la Tradition et les décisions ecclésiales dans leur contexte. Dans l'exercice de l'*auditus fidei*, l'expression rationnelle du donné de foi suppose, par conséquent, l'acquisition de connaissances historiques. Nous pouvons affirmer sans hésitation que le travail de Pickstock sur *Phèdre* ou celui sur la modernité cartésienne ne sont pas des appropriations du contenu de la Révélation. Quant à son interprétation du « rite romain médiéval », nous remarquons que Pickstock ne cherche pas à comprendre le rituel à partir des Écritures, ni d'auteurs pris comme témoins de la Tradition ou à partir de décisions ecclésiales. Nous rappelons, en outre, l'absence de considérations historiques dans l'interprétation du rituel⁹⁸⁰. Tout en maintenant que cette absence n'est pas problématique dans la perspective choisie par Pickstock, elle le devient au regard du principe de l'*auditus fidei* qui doit animer la théologie. S'approprier le contenu de la Révélation à partir de ce rituel eucharistique nécessite donc une prise en compte de son histoire, et de le confronter aux Écritures, à la Tradition et au Magistère. Or, le raisonnement de Pickstock n'emprunte pas cette voie, car son objectif n'est pas de mieux comprendre la Révélation, mais d'élaborer une ontologie de la paix en réponse à la spatialisation. Sa méthode est également différente de celle de la théologie puisqu'elle s'inspire de la déconstruction derridienne qui envisage les textes comme des corps vivants. En conséquence, non seulement la lecture pickstockienne du « rite romain médiéval » ne relève pas de la théologie comme *auditus fidei*, mais nous pouvons interroger la compatibilité de cette méthode avec cet aspect de la théologie. Nous avons affirmé que la dimension historique est centrale dans cet aspect de la théologie car, pour la doctrine catholique, la Révélation est intimement liée à l'histoire⁹⁸¹. La déconstruction derridienne estimant que l'interprétation d'un texte doit mettre de côté son auteur et son contexte, nous constatons qu'elle doit être considérée comme incompatible avec la théologie dans sa mission d'*auditus fidei*. Pickstock ne revendique pas clairement son lien

⁹⁷⁹ *Fides et ratio*, n°65, AAS 91 (1999), p. 55.

⁹⁸⁰ Cf., *supra*, 2^{ème} Partie, Conclusion.

⁹⁸¹ Cf., par exemple, BENOÎT XVI, *Audience générale*, 10 mai 2006, *La documentation catholique*, n°2360, t. CIII, 18 juin 2006, n°12, p. 554 : « Ce que représentent les Apôtres dans la relation entre le Seigneur Jésus et l'Église des origines, est représenté de manière analogue par la succession ministérielle dans la relation entre l'Église des origines et l'Église actuelle. Il ne s'agit pas d'un simple enchaînement matériel; c'est plutôt l'instrument historique dont se sert l'Esprit pour rendre présent le Seigneur Jésus, Chef de son peuple, à travers ceux qui sont ordonnés pour le ministère par l'imposition des mains et la prière des évêques. »

avec la déconstruction derridienne sur ce point. Nous constatons néanmoins qu'elle adopte la perspective derridienne dans son étude du « rite romain médiéval ». Nous avons souligné qu'elle associe ce dernier au Moyen-Âge, mais ne s'intéresse aucunement aux éventuelles modifications qu'il aurait pu subir depuis cette époque, le recevant et l'interprétant en faisant abstraction de son histoire⁹⁸². Nous considérons en définitive que son étude n'est pas un raisonnement théologique au titre de l'*auditus fidei*, et nous ajoutons que la méthode d'interprétation de Pickstock est incompatible avec cet aspect de la théologie.

D'après Jean-Paul II, le deuxième principe méthodologique de la théologie est l'*intellectus fidei*. En vertu de ce principe, la théologie explicite la vérité divine,

non seulement en saisissant les structures logiques et conceptuelles des propositions sur lesquelles s'articule l'enseignement de l'Église, mais aussi, et avant tout, en faisant apparaître la signification salvifique que de telles propositions contiennent pour les personnes et pour l'humanité.⁹⁸³

Dans l'*intellectus fidei*, la théologie tâche ainsi de rendre compte de l'intelligence des mystères révélés et de leur cohérence dans le dessein divin de salut. Selon la Commission Théologique Internationale qui a proposé en 2012 une réflexion sur l'exercice de la théologie, l'exercice de l'*intellectus fidei* correspond à la demande des croyants faite à Dieu de « parvenir à la pleine connaissance de sa volonté, en toute sagesse et intelligence spirituelle » (Col 1, 9)⁹⁸⁴. Pour la CTI, cet exercice de l'*intellectus fidei* appartient à la vie ordinaire des chrétiens et « ne devient théologie au sens strict que quand le croyant entreprend de présenter le contenu du mystère chrétien d'une manière rationnelle et scientifique. »⁹⁸⁵ Selon cette perspective, l'intelligence de la foi est recherchée par tout croyant, mais la théologie est la présentation rationnelle et scientifique de celle-ci. Celle-ci, dans l'exercice de l'*intellectus fidei*, recherche l'intelligibilité de la foi selon la raison et les critères de la science, ce dont nous concluons que la dimension historique de la Révélation est moins présente que dans le cadre de l'*auditus fidei*. L'*intellectus fidei* postule, en revanche, l'existence d'une présentation « rationnelle et scientifique » des mystères de la foi ou, selon *Fides et ratio*, de « structures logiques et conceptuelles sur lesquelles s'articule l'enseignement de l'Église ». En vertu de cette conception de la théologie, celle-ci se trouve liée avec le *Logos* tel qu'il fut découvert par la

⁹⁸² Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 2.1 La phénoménologie appliquée au rituel.

⁹⁸³ *Fides et ratio*, n°66, AAS 91 (1999), p. 56.

⁹⁸⁴ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères*, Paris, Cerf, 2012, n°17, p. 31. Le texte est désormais cité CTI, *La théologie aujourd'hui* suivi du numéro et de la page.

⁹⁸⁵ CTI, *La théologie aujourd'hui*, n°18, p. 32-33.

philosophie grecque. La CTI considère ainsi que l'Orient et l'Occident chrétiens se rejoignent dans l'affirmation d'une connaissance « logique » du mystère chrétien, même si le premier insiste davantage que le second sur la dimension apophatique de la théologie⁹⁸⁶. Nous comprenons donc que, pour *Fides et ratio* et la CTI, la racine *logos* de « théologie » témoigne de ce que la théologie se comprend elle-même à partir d'une capacité de la raison à atteindre l'universel. La compatibilité du rejet du logocentrisme avec l'ambition de la théologie dans l'*intellectus fidei* apparaît donc comme problématique. Nous devons nous demander s'il est possible de refuser toute pensée logocentrique et de prétendre en même temps développer une pensée théologique. Alors que Pickstock rejette le logocentrisme – quoique différemment de Derrida –, nous pouvons nous interroger sur la compatibilité de sa pensée avec l'idée d'une scientificité « logique » de la théologie. Sans prétendre répondre définitivement à cette question, nous montrons que l'apophatisme de la théologie de Pickstock est différent de celui de l'Orient chrétien, et nous en concluons que sa pensée ne peut pas être considérée comme un exercice d'*intellectus fidei*.

Nous constatons, tout d'abord, que Pickstock ne fait pas de l'expression intelligible du mystère chrétien un de ses objectifs. *After Writing* n'offre pas de présentation intelligible de la Trinité, de l'Incarnation ou de l'eschatologie. Pickstock n'expose pas, par exemple, de manière intelligente les relations intratrinitaires, la communication des idiomes ou l'accomplissement des promesses divines en Jésus-Christ, et les connexions entre ces mystères. Ses références à la Trinité, à l'Incarnation ou à l'*eschaton* demeurent générales⁹⁸⁷. Pickstock reste en réserve sur ces sujets, si bien qu'un de ses lecteurs a pu écrire qu'elle promeut la « réserve apophatique » de la théologie à partir du « rite romain médiéval »⁹⁸⁸. À écouter ce point de vue, elle développerait une pensée théologique, mais elle se rapprocherait de la tradition chrétienne orientale apophatique⁹⁸⁹. Cette lecture de la réflexion de Pickstock n'est cependant pas

⁹⁸⁶ Cf. CTI, *La théologie aujourd'hui*, n°66, p. 78.

⁹⁸⁷ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Conclusion, 2. L'alternative liturgique à la spatialisation à la lumière de la doctrine chrétienne.

⁹⁸⁸ F. KERR, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *New Blackfriars*, vol. 79, n°929/930, 1998, p. 357.

⁹⁸⁹ Nous notons que *Radical Orthodoxy* comporte une dimension œcuménique incluant des rapprochements avec des chrétiens orientaux. J. Milbank a notamment été invité à s'adresser aux étudiants de l'Université Catholique d'Ukraine en 2006 (En ligne, consulté le 23 septembre 2016. URL : <https://troisiemecycle.wordpress.com/2009/02/26/john-milbank-un-entretien/>), et à des chrétiens Orthodoxes à Moscou en 2012 (En ligne, consulté le 23 septembre 2016. URL : <http://catholicityandcovenant.blogspot.fr/2012/08/listening-to-milbank-where-does.html>). En outre, un ouvrage a été publié sous le titre explicite de « *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy* (Rencontre entre l'Orthodoxie orientale et *Radical Orthodoxy*) » (A. PABST & C. SCHNEIDER (ed.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy : Transfiguring the World Through the Word*, Farnham (UK) -

satisfaisante, ni le rapprochement pertinent. La Commission Théologique Internationale rappelle que la théologie apophasique, ou théologie négative, n'est pas « une négation de la théologie. »⁹⁹⁰ Fondée sur un sens du mystère qui confesse les limites du savoir théologique, elle est « au rebours de toute prétention rationaliste à épuiser le mystère de Dieu »⁹⁹¹. Elle demeure toutefois de la théologie, car elle est une œuvre de la raison visant à expliciter la vérité divine, et à manifester la dimension salvifique de celle-ci. À la lumière de cette définition, la démarche de Pickstock ne peut pas être perçue comme un cas de théologie apophasique, dès lors qu'elle ne met pas en œuvre la raison en vue d'une meilleure compréhension du mystère du salut. L'objectif d'*After Writing* n'est assurément pas de rendre compte de l'intelligibilité de la Révélation divine du salut, mais de mieux comprendre le monde matériel créé. Pour atteindre cet objectif, Pickstock saisit l'opportunité que constitue la postmodernité pour construire une ontologie dans laquelle l'unité et la différence sont honorées grâce à la liturgie, mais elle ne réfléchit pas au mystère du salut et à ses conséquences. Outre ses considérations sur Dieu, elle évoque le thème du salut (*salvation*) à l'occasion de son interprétation du rituel eucharistique, mais ses développements ne peuvent pas être caractérisés comme une réflexion théologique sur le mystère du salut. Le salut n'est, en effet, pas central dans son interprétation, alors que *Fides et ratio* affirme justement qu'il l'est dans la théologie⁹⁹². Par ailleurs, son contenu est différent de ce qu'il est traditionnellement dans la doctrine chrétienne, à savoir une libération du péché principalement par la grâce du baptême⁹⁹³. Lorsque Pickstock évoque le salut (*salvation*), elle envisage la vie liturgique comme la vie dans le dépassement de la distinction entre l'activité et la passivité, ou entre l'offrande du don et sa réception⁹⁹⁴. Elle ne relie pas le salut à une action divine, mais elle le fait dépendre du texte du rituel. Pickstock n'approfondit pas l'intelligibilité de la Révélation et de sa dimension salvifique, mais elle construit une ontologie liturgique. C'est pourquoi nous concluons qu'*After Writing* n'est pas une œuvre de théologie. Ni la méthode qui s'y déploie, ni son objet d'étude ne relèvent de la science théologique, même

Burlington (USA), Ashgate, 2009). Nous pensons que le succès œcuménique du mouvement trouve dans cet apophasisme une partie de son explication.

⁹⁹⁰ CTI, *La théologie aujourd'hui*, n°97, p. 106.

⁹⁹¹ CTI, *La théologie aujourd'hui*, n°97, p. 106.

⁹⁹² Cf. *Fides et ratio*, n°66, AAS 91 (1999), p. 56.

⁹⁹³ Cf., par exemple, Mc 16, 15 : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé. » ;

⁹⁹⁴ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 247 ; *Après l'écrit*, p. 330. Voir aussi : C. PICKSTOCK, *Préface* in A. PABST & O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Genève (CH), Ad Solem, 2004, p. 23 : « il existe en revanche un salut théologique dans la mesure où tout participe de dieu ; le sens est ouvert mais ne débouche pas pour autant sur le vide ; nous croyons que nous sommes élevés au-dessus de nous-mêmes et conduits vers une vision qu'il ne nous est pas encore donné d'atteindre. »

apophatique, telle que la doctrine catholique traditionnelle la définit. Nous comprenons, enfin, que Pickstock et *Radical Orthodoxy* proposent une autre définition de la théologie.

Dès l'origine, les initiateurs du mouvement *Radical Orthodoxy* ont conçu la théologie de manière originale. Parmi les 24 thèses ayant circulé à Cambridge au commencement de *Radical Orthodoxy*, la 4^{ème} déclare en effet qu'

on peut seulement parler de Dieu *indirectement* de sorte que *la théologie est toujours parler de quelque chose d'autre* : culture, société, histoire, langage, art, nature. Par conséquent, la théologie est plus médiatrice que la néo-orthodoxie ne le permet ; elle n'est pas un discours positif de plus. Refuser la médiation est paradoxalement trop moderne, trop libéral.⁹⁹⁵

Au sein du mouvement *Radical Orthodoxy*, la théologie est donc envisagée comme un discours sur « quelque chose d'autre ». Le mouvement considère que des réalités comme la culture, la société, l'histoire, le langage, l'art ou la nature contiennent un discours théologique. Selon *Radical Orthodoxy*, la théologie n'est pas un discours à côté d'autres discours, mais elle est le cadre de tous les autres discours. Pour Milbank, c'est ainsi que la traditionnelle formule selon laquelle la théologie est « la reine des sciences » doit être interprétée⁹⁹⁶. S. Oliver, un jeune auteur radical-orthodoxe, exprime cette approche de la théologie dans une formule lapidaire : « la théologie dit quelque chose sur tout, tandis que les autres discours cherchent souvent à dire tout sur quelque chose. »⁹⁹⁷ Dans un article récent, Pickstock soutient, en outre, que la théologie est un discours médiateur dont la « porosité même lui permet d'élargir son propre périmètre »⁹⁹⁸. Afin d'honorer la théologie, *Radical Orthodoxy* exclut donc qu'elle soit « un discours positif de plus », et affirme qu'elle est un métadiscours, c'est-à-dire un discours sur les autres discours. Nous comprenons désormais qu'en vertu de cette approche, le discours spécifique sur Dieu et ses « mystères cachés » est exclu de la théologie elle-même. Il s'agit là d'une grave conséquence de cette définition de la théologie. Alors que Pickstock dénonce l'"immanentisation" (*immanentization*) de l'être par la modernité, nous pouvons nous demander

⁹⁹⁵ « One can only speak of God indirectly, so theology is always speaking of something else: culture, society, history, language, art, nature. Therefore theology is more mediatory than neo-orthodoxy allowed; it is not just one more positive discourse. To *deny* mediation is paradoxically too modern, too liberal. » ([En ligne], consulté le 16 août 2016. URL : <http://elizaphanian.blogspot.com/2007/07/radical-orthodoxy-official-twenty-four.html>) Nous soulignons.

⁹⁹⁶ Cf. J. MILBANK, *Théologie et théorie sociale*, Paris, Ad Solem-Cerf, 2010, p. 619 ; *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford (UK), Blackwell, 1990, p. 380.

⁹⁹⁷ S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, p. 36 : « theology says something about everything, while other discourses often seek to say everything about something. »

⁹⁹⁸ C. PICKSTOCK, *The Confidence of Theology : Frontiers of Christianity in Britain Today*, [En ligne], consulté le 16 août 2016. URL : <http://www.abc.net.au/religion/articles/2016/04/15/4444059.htm> : « Theology may no longer be an unassailable citadel, but its very porosity allows it to broaden its own scope and to counter-influence the multiple influences to which it is now inevitably subject. »

si *Radical Orthodoxy* n'opère pas une "immanentisation" de Dieu.⁹⁹⁹ Si le discours sur Dieu, ou la science de Dieu (*theo-logos*), consiste à « dire quelque chose sur tout », alors Dieu ne risque-t-il pas d'être réduit à être un quelque chose présent en tout ? La doctrine catholique soutient, quant à elle, la particularité d'une science de Dieu qui ne dit pas « quelque chose sur tout », mais dit tout ce qu'on peut dire sur Dieu en tant qu'Être personnel manifesté aux hommes. Selon cette conception, la théologie a Dieu pour origine, car il s'est révélé, et elle a Dieu pour fin, car elle mène à la contemplation de son mystère. Mais Pickstock ne construit pas la théologie selon le principe de l'*auditus fidei* ou de l'*intellectus fidei*, cherchant le Dieu caché dans les réalités mondaines, comme les autres auteurs de *Radical Orthodoxy*. D'après nous, du point de vue catholique, une telle science est fort honorable, mais elle appartient à l'ordre de la philosophie. La théologie selon Pickstock n'est donc pas ce que la doctrine catholique nomme « théologie ».

Au concile Vatican I, le Magistère a formellement exprimé la distinction entre deux ordres de connaissance, celui de la raison et celui de la foi. Afin de vérifier la pertinence du « tournant liturgique » de Pickstock, nous l'avons jugé à l'aune de cette distinction. Il nous est alors apparu que cette dernière est absente de la pensée pickstockienne. Nous avons souligné que la volonté de dépasser la distinction entre le sujet et l'objet était problématique au regard de la définition catholique de la foi. Bien que Pickstock fasse référence à la foi (*faith*), elle ne prend pas en compte la vertu de foi qui se caractérise par la liberté et l'établissement d'une relation entre Dieu et sa créature. En conséquence, nous avons démontré que la foi en tant qu'elle permet de connaître les « mystères cachés en Dieu » était absente du raisonnement de Pickstock, et que celle-ci demeure au seuil des vérités connues par la foi, préférant montrer la crédibilité des vérités chrétiennes en se fondant sur la raison. Nous avons, enfin, approfondi ce point en montrant l'absence de raisonnement proprement théologique, même apophatique, dans *After Writing*, tant au regard de l'*auditus fidei* que de l'*intellectus fidei*, car Pickstock conçoit la théologie comme un discours médiatisé. Nous pouvons ainsi conclure que l'ouvrage n'est pas une œuvre de théologie au sens de la doctrine catholique, car il ne contient pas d'exposition ou d'approfondissement de la Révélation salvifique de Dieu en Jésus-Christ. Dès lors, nous retenons la qualification philosophique du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, et nous précisons le genre philosophique auquel il appartient.

⁹⁹⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 57 ; *Après l'écrit*, p. 103.

2. La « philosophie chrétienne » de Pickstock

Le raisonnement de Pickstock ne peut pas être qualifié de « théologique » quant à son objet et à son principe. La foi n'y est pas un principe de connaissance, et l'objet de sa recherche n'est pas Dieu, ni le mystère du salut. Son raisonnement est donc fondé en raison, et il concerne des vérités accessibles par la raison. Il appartient logiquement au genre philosophique ce que l'éditeur français *Ad Solem* a bien compris. À la différence de l'éditeur anglais, il a en effet publié *Après l'écrit* dans la collection « Philosophie ». Il est vrai néanmoins que l'usage que fait Pickstock de la raison est original, ce qui explique que certains y voient une pensée théologique. Pickstock intègre effectivement des vérités chrétiennes à l'appui de sa démonstration, sans supposer la foi de son lecteur puisqu'elle veut que son propos soit audible par tous. Les premières lignes d'*After Writing* en témoignent nettement puisque Pickstock annonce que

cet essai veut montrer comment la doxologie constitue l'achèvement de la philosophie. Notre thèse est que la philosophie, sous sa forme platonicienne, postule non pas une primauté de la « présence », au sens métaphysique, mais une primauté de la théorie et de la pratique liturgiques. À travers une double analyse : celle du *Phèdre* de Platon et du rite romain médiéval, nous procédons à une relecture d'un des postulats majeurs de la pensée postmoderne, qui veut que tout ce qui touche à la connaissance et à l'expérience que nous avons de nous-mêmes est frappé d'indétermination.¹⁰⁰⁰

Il ressort clairement de ces affirmations que l'intention de Pickstock est d'adresser son essai à tous. Celui-ci se présente comme une démonstration de l'achèvement de la philosophie à partir de la philosophie platonicienne s'opposant au postulat postmoderne de l'indétermination du sens. Bien qu'il comporte une analyse du « rite romain médiéval », il constitue une réflexion philosophique, engageant la controverse avec la pensée postmoderne. Le « rite romain médiéval » n'y est pas analysé comme le rite liturgique particulier d'une communauté de foi, mais comme un exemple de l'ontologie liturgique qui aurait dû rester l'ontologie dominante depuis le Moyen-Âge. De ce fait, au long d'*After Writing*, Pickstock entre en débat avec les penseurs modernes et postmodernes en proposant une ontologie différente des leurs, mais compréhensible par tous, chrétiens ou non, bien qu'elle intègre des vérités de la foi chrétienne. Elle fait ainsi œuvre de philosophe en adoptant une attitude

¹⁰⁰⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 11 ; *After Writing*, p. xii : « This essay completes and surpasses philosophy in the direction, not of nihilism, but of doxology. It shows how philosophy itself, in its Platonic guise, did not assume, as has been thought, a primacy of metaphysical presence, but rather, a primacy of liturgical theory and practice. (...) Through a detailed reading of Plato's *Phaedrus*, the mediaeval Roman Rite, and a discussion of the theology of the Eucharist, this essay point out the directions for the restoration of the liturgical order. »

paradoxale à l'égard du christianisme. D'une part, elle affirme que la foi est nécessaire à sa démonstration et, de l'autre, elle ne considère pas que la foi de ses lecteurs importe pour la comprendre¹⁰⁰¹. À partir de ce paradoxe, nous pouvons expliciter la rationalité mise en œuvre par Pickstock, et comprendre que sa philosophie peut être qualifiée de « chrétienne ». Son argumentation se veut accessible à tous, si bien qu'elle appartient au genre philosophique, mais elle s'appuie sur le christianisme, si bien qu'elle est « chrétienne ». C'est pourquoi, premièrement, nous réfléchissons au type de rationalité mise en œuvre par Pickstock dans sa philosophie et, deuxièmement, nous précisons que sa philosophie peut être qualifiée de « chrétienne ».

2.1. La rationalité narrative du « tournant liturgique »

Avant de préciser en quoi la pensée de Pickstock est une « philosophie chrétienne », nous montrons qu'elle peut s'appuyer sur le christianisme sans requérir la foi de ses lecteurs en raison de la rationalité qu'elle convoque. De ce point de vue, le contexte intellectuel dans lequel elle se trouve guide son mode d'argumentation. Dans le monde postmoderne qu'elle habite, et qui constitue selon *Radical Orthodoxy* une « occasion » pour la théologie, elle estime qu'il faut convaincre plutôt qu'expliquer¹⁰⁰². Puisque le temps de la postmodernité est celui de la méfiance dans la capacité de la raison à atteindre l'universel, il n'est pas opportun de démontrer. C'est pourquoi, Pickstock propose une rationalité narrative, opposant son récit de l'histoire du logocentrisme à celui de Derrida. Dans son récit, le platonisme et le christianisme médiéval échappent au reproche logocentrique alors que le christianisme du Bas Moyen-Âge et la modernité qu'il a engendrée s'y exposent. Comme Derrida elle critique le logocentrisme, et son contre-récit se déploie à partir de ces postulats d'origine derridienne qui doivent être admis par le lecteur. Elle espère, ensuite, que son lecteur adoptera son récit de l'histoire des idées à la place de celui de Derrida ou d'autres. Pour obtenir ce résultat, elle ne compte pas sur un travail historique personnel mais, s'appuyant sur les études d'historiens de la philosophie, elle construit un récit cohérent qui doit emporter l'adhésion de son lecteur. Elle souhaite, en d'autres termes, montrer que toutes les pièces du puzzle historique sont à leur place. Dans cette perspective, il

¹⁰⁰¹ Dans la formule « sans la foi, Derrida est correct (*without faith, Derrida is correct*) », Pickstock indique que la foi est nécessaire à sa démonstration (C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 346-347 ; *After Writing*, p. 265). En réalité, il ne s'agit pas de la vertu théologale de la foi.

¹⁰⁰² Cf. F. DAMOUR, « "Radical Orthodoxy" », p. 803.

n'est pas nécessaire d'entrer dans tous les détails et les nuances de la pensée de Platon ou de Descartes, ni d'approfondir la connaissance théologique du mystère de Dieu. Il est suffisant d'interpréter Platon dans ses grandes lignes et d'appréhender le christianisme comme une vision du monde, puisqu'il s'agit de présenter une histoire des idées. Ultimement, le but est de faire adopter au lecteur la thèse selon laquelle le platonisme perfectionné par le christianisme est la réponse la plus satisfaisante aux questions sur l'être et le monde, et que l'abandon de cette pensée aboutit au nihilisme. Dans *After Writing*, Pickstock envisage donc la démonstration rationnelle comme un récit d'une manière typiquement postmoderne.

Dans sa réflexion sur « la théologie aujourd'hui », la Commission Théologique Internationale affirme que la théologie suppose une confiance en la raison humaine à connaître l'universel, car cette dernière « fait elle-même partie de la réalité créée, [et] ne projette pas simplement un cadre intelligible sur la réalité dans toute sa richesse et sa complexité, mais (...) s'adapte à l'intelligibilité intrinsèque de la réalité »¹⁰⁰³. Elle constate, néanmoins, l'existence d'une « crise postmoderne de la raison classique » s'exprimant comme un doute sur la capacité de la raison « à atteindre la "réalité". »¹⁰⁰⁴ Dans sa présentation de *Radical Orthodoxy*, F. Damour estime précisément que le mouvement a adopté la vision postmoderne de la raison. Il écrit que

la Radical Orthodoxy n'est pas dupe du penchant agnostique de la philosophie postmoderne : seulement, elle conduit à un seuil à partir duquel l'annonce chrétienne devient efficace en orientant le nihilisme mis au jour vers sa destination naturelle, qui est d'être surnaturelle ! Une « annonce » – il serait plus exact de parler de performance –, car dans ce champ de ruines de la raison moderne, rien ne sert d'argumenter, il faut plutôt provoquer un saut de la foi.¹⁰⁰⁵

Il affirme ici que l'agnosticisme postmoderne à l'égard de la raison est connu de et adopté par *Radical Orthodoxy*, ce que nous avons constaté en étudiant Pickstock. Comme les autres auteurs de *Radical Orthodoxy*, elle ne fait pas usage de la raison selon la perspective classique de la recherche de la vérité universelle, mais d'une manière postmoderne. Elle pense que la « raison classique » est « moderne », et elle envisage un autre usage de la raison. Selon la formule de F. Damour, elle réalise une « performance » en proposant un récit d'explication du monde qu'il appelle « méta-récit chrétien »¹⁰⁰⁶. Le « méta-récit chrétien » est une explication convaincante de l'histoire du monde offerte à l'adhésion. C'est pourquoi F. Damour juge que le lecteur des thèses radicales-orthodoxes est invité au « saut de la foi », c'est-à-dire à adhérer

¹⁰⁰³ CTI, *La théologie aujourd'hui*, n°62, p. 74 ; n°71, p. 83.

¹⁰⁰⁴ CTI, *La théologie aujourd'hui*, n°71, p. 83.

¹⁰⁰⁵ F. DAMOUR, « "Radical Orthodoxy" », p. 804.

¹⁰⁰⁶ F. DAMOUR, « "Radical Orthodoxy" », p. 805.

à cette explication historique du monde¹⁰⁰⁷. La formule est trompeuse, car le salut de ce lecteur n'est pas en jeu. Nous avons vu que l'enjeu de cette adhésion n'est pas qu'il soit sauvé par la foi et le baptême, mais qu'il adopte l'explication radicale-orthodoxe de l'histoire des idées qui accorde une place centrale au christianisme. F. Damour précise qu'ultimement, les auteurs de *Radical Orthodoxy* pensent que l'adoption de ce « méta-récit chrétien » par le lecteur permet de réorienter l'histoire¹⁰⁰⁸. L'ambition de Pickstock n'est effectivement pas de démontrer la vérité de ses assertions à partir d'une conception universelle de la raison mais, ayant admis le « champ de ruines » de la raison universelle, d'expliquer le monde par un récit afin de le réorienter vers sa fin. Sa démonstration met en œuvre une rationalité « narrative » que nous précisons encore.

Approuvant le constat postmoderne de l'échec des méta-récits modernes, Pickstock raconte plutôt qu'elle ne démontre. La rationalité qu'elle déploie est narrative, et non argumentative. Ce choix est cohérent avec l'interprétation de *Phèdre* de Platon qu'elle a proposée, et qui est partagée par d'autres penseurs. H. Parret affirme, par exemple, que « *legein*, parler, chez Platon, signifie en même temps et indistinctement *raconter* et *raisonner* : on raisonne en racontant et le raisonnement se raconte. »¹⁰⁰⁹ Cette lecture de Platon est contestée, et il est plus sûr d'associer le dépassement de la distinction entre *logos* et *muthos* à Heidegger, Derrida et à leurs héritiers¹⁰¹⁰. J.-F. Lyotard, héritier de Heidegger et proche de Derrida, définit notamment la postmodernité comme la période de la fin des grands méta-récits modernes¹⁰¹¹. Lorsque Pickstock élabore son « méta-récit chrétien », elle s'inscrit, par conséquent, dans la conception postmoderne de l'explication de l'être par le récit. Abandonnant la « raison classique », elle estime qu'à l'heure de la postmodernité, l'être doit se comprendre à partir d'un méta-récit. Nous pouvons ainsi établir que son argumentation narrative intervient en trois temps. Tout d'abord, elle adopte le méta-récit moderne d'après lequel l'homme peut s'émanciper par la seule raison. Ensuite, elle adopte le méta-récit postmoderne d'après lequel la modernité ayant échoué à cause de l'incapacité de la raison à expliquer et à construire la destinée de l'homme, il faut admettre l'inexplicable et l'indéfini. Enfin, elle propose son « méta-récit chrétien » d'après lequel la raison ne peut pas expliquer ce qui la dépasse, car

¹⁰⁰⁷ F. DAMOUR, « "Radical Orthodoxy" », p. 804.

¹⁰⁰⁸ F. DAMOUR, « "Radical Orthodoxy" », p. 805.

¹⁰⁰⁹ H. PARRET, *Le sublime du quotidien*, Éditions Hadès-John Benjamins Publishing Company, Paris, Amsterdam (NL)-Philadelphia (USA), coll. Actes sémiotiques, 1988, p. 49.

¹⁰¹⁰ Cf., notamment, H. PARRET, *Le sublime du quotidien*, Éditions Hadès-John Benjamins Publishing Company, Amsterdam (NL)-Philadelphia (USA), coll. « Actes sémiotiques », 1988, p. 48.

¹⁰¹¹ Cf. J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

l'inexplicable et l'indéfini s'"expliquent" par l'infinie transcendance divine qui soutient l'être. Dans ce « méta-récit chrétien », l'"explication" ultime réside dans la doxologie par laquelle est confessée une transcendance dépassant la raison, doxologie qui est défendue par Platon puis perfectionnée par le christianisme. Dans une perspective apologétique, Pickstock propose, en conséquence, un grand mythe à son lecteur dans le but de changer sa vision du monde. Elle s'adresse à la dimension narrative de la raison de son lecteur, tentant d'élaborer une apologétique chrétienne narrative qui soit adaptée à la postmodernité.

Puisqu'elle cherche à convaincre du bien-fondé de la vision chrétienne du monde, la démarche de Pickstock est apologétique. Nous expliquons plus loin en quoi consiste l'apologétique proprement théologique, et nous demeurons ici dans la perspective de *Radical Orthodoxy* qui conçoit l'apologétique selon le principe de la raison, même si la « raison classique » est réfutée¹⁰¹². La spécificité de cette démarche apologétique est clairement exposée par S. Oliver dans son dialogue avec J. Milbank et R. Shortt. Après avoir raconté qu'il doit à A. MacIntyre d'avoir découvert que la raison « appartient à des discours particuliers », il ajoute que cette découverte a fondé la confiance nouvelle dans la théologie qui anime *Radical Orthodoxy*¹⁰¹³. D'après lui, la théologie peut prendre son envol à partir du moment où elle n'a plus à s'appuyer sur une raison « transparente et extra-traditionnelle (*transparent and untraditioned*) » pour construire son discours sur Dieu¹⁰¹⁴. En contradiction avec la CTI qui voit dans le refus postmoderne de la raison universelle une difficulté pour la théologie, il estime que la théologie ne doit pas s'appuyer sur la rationalité philosophique¹⁰¹⁵. À ses yeux, se défaire de la « raison classique » est une chance pour le retour de la théologie. Cette explication de S. Oliver nous aide à comprendre que l'apologétique radicale-orthodoxe ne repose pas sur la raison universelle, mais qu'elle est fondée sur l'idée que la théologie unifie tous les discours particuliers parce qu'elle propose une explication globale du monde. La doctrine catholique conçoit autrement la théologie, car elle tient à la raison universelle, mais nous estimons que

¹⁰¹² Cf. *infra*, 3^{ème} Partie, Chapitre 7, 2. La tâche de la théologie fondamentale : rendre raison de la foi. Voir aussi : R. LATOURELLE, « Apologétique : nature et tâche » in R. LATOURELLE & R. FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal (CAN) & Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p. 61-63.

¹⁰¹³ R. SHORTT, « Radical Orthodoxy : a conversation » in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, p. 36 : « reason itself belongs within particular discourses ».

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

¹⁰¹⁵ Cf. CTI, *La théologie aujourd'hui*, n°71, p. 83 : « Aujourd'hui, un nouveau défi se présente, et la théologie catholique doit faire face à la crise post-moderne de la raison classique elle-même, qui a de graves conséquences pour l'*intellectus fidei*. L'idée de "vérité" semble très problématique. Existe-t-il quelque chose comme la "vérité" ? N'y a-t-il qu'une seule "vérité" ? Cette idée conduit-elle à l'intolérance et à la violence ? La théologie catholique fonctionne traditionnellement avec un vif sentiment de la capacité qu'a la raison d'aller au-delà des apparences et d'atteindre la réalité et la vérité des choses ; mais aujourd'hui, la raison est souvent considérée comme faible, incapable par principe d'atteindre la "réalité". »

cela n'interdit pas d'admettre l'apologétique radicale-orthodoxe qui est philosophique. Nous comprenons désormais que Pickstock construit une apologie philosophique du christianisme, et nous pensons que sa philosophie peut être qualifiée de « chrétienne ».

Pickstock ne fait pas œuvre de théologie au regard de la distinction des deux ordres posée par la doctrine catholique. Sa pensée demeure dans l'ordre de la raison, et elle déploie plus précisément une rationalité narrative. Elle propose, en effet, un « méta-récit chrétien » d'explication de l'être selon les canons de la postmodernité. Cette démarche peut se revendiquer de Platon, mais plus sûrement de Heidegger et de Derrida. Néanmoins, l'importance qu'elle accorde au christianisme dans ce méta-récit nous conduit à reconnaître dans cette pensée une « philosophie chrétienne ».

2.2. Pourquoi qualifier le « tournant liturgique » de « philosophie chrétienne » ?

Nous avons contesté la qualification théologique du travail de Pickstock selon la doctrine catholique alors qu'une grande majorité du monde intellectuel anglo-saxon l'admet¹⁰¹⁶. Cette position anglo-saxonne s'explique par la référence faite par Pickstock à Dieu et au Dieu chrétien. En raison de l'absence de distinction entre les deux ordres, nous lui refusons le qualificatif « théologique », mais nous acceptons aisément d'y voir une théologie au sens de la théologie naturelle, ou de la « théologie philosophique (*philosophical theology*) », bien que ce terme soit peu usité dans le monde francophone. Pour plus de clarté, nous réservons le terme de « théologie » à la science de la foi, et nous estimons que l'œuvre de Pickstock est philosophique en notant qu'elle intègre largement les données de la Révélation. Nous voulons désormais montrer que cette intégration conduit à la qualifier de « philosophie chrétienne. »

Nous savons que l'expression « philosophie chrétienne » a fait l'objet de nombreux et vifs débats, et qu'elle demeure contestée¹⁰¹⁷. Nous ne revenons pas sur ces débats, mais nous admettons cette expression dans le sens dans lequel Jean-Paul II l'emploie dans *Fides et ratio* pour désigner « une démarche philosophique chrétienne, une spéculation philosophique conçue

¹⁰¹⁶ Cf. *supra*, 3^{ème} Partie, Chapitre 6, 1. *After Writing* est-il une œuvre de théologie ?

¹⁰¹⁷ Cf. J. DE FINANCE, « Philosophie chrétienne » in R. LATOURELLE & R. FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal (CAN)-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p. 956-957 ; J. MARITAIN, « De la notion de philosophie chrétienne », *Revue néo-scholastique de philosophie*, t. 34, 1932, p.153-186 ; *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée, 1933 ; É. GILSON & J. MARITAIN, *Correspondance (1923-1971)*, Paris, Vrin, 1991.

en union étroite avec la foi.»¹⁰¹⁸ En démontrant que la philosophie de Pickstock est « chrétienne », nous n'affirmons donc pas seulement qu'elle soit une philosophie élaborée par une chrétienne. Nous montrons qu'elle est une philosophie menée « en union étroite avec la foi », c'est-à-dire qu'elle est un travail de la raison à partir de ses propres forces conduit sans perdre de vue les vérités de la foi. La philosophie de Pickstock peut être qualifiée de « chrétienne », si elle se révèle être une spéculation cherchant la cohérence de ses réflexions philosophiques avec les vérités de la foi, sans requérir la foi comme principe de connaissance. Jean-Paul II ajoute également que l'expression désigne « tous les développements importants de la pensée philosophique qui n'auraient pu être accomplis sans l'apport direct ou indirect de la foi chrétienne.»¹⁰¹⁹ La philosophie de Pickstock peut alors être également qualifiée de « philosophie chrétienne », si les vérités de la foi exercent une influence dans son développement. Nous montrons que le « tournant liturgique » de Pickstock appartient à ce genre philosophique.

Dans le projet de Pickstock, le christianisme est déterminant. La métaphysique de la participation qu'elle prône puise tout d'abord ses racines chez Platon, mais elle insiste pour affirmer qu'elle est perfectionnée par le christianisme. Le méta-récit qu'elle élabore est ensuite justement qualifié de « chrétien » par F. Damour. Ce méta-récit raconte ainsi que la modernité ne peut pas être comprise en dehors du christianisme, car elle est une sorte d'hérésie chrétienne¹⁰²⁰. La théologie de Duns Scot est, en particulier, présentée comme décisive pour comprendre son apparition. C'est pourquoi Pickstock assure que l'adoption du « méta-récit chrétien » est le seul moyen d'échapper au nihilisme postmoderne. Pour ces raisons, on peut considérer que la philosophie de Pickstock est conçue en « union étroite avec la foi ». Pickstock adopte la perspective de la foi chrétienne, y compris lorsqu'elle étudie Platon, Derrida ou Descartes. Par exemple, on constate qu'elle interprète la liturgie dans la pensée platonicienne à la lumière de sa connaissance de la liturgie chrétienne. Pickstock écrit notamment qu'« Achelous, les nymphes, Pan et les muses » sont « différents aspects de la présence divine », si bien que le culte chrétien est envisagé comme la continuité du culte qui leur est adressé¹⁰²¹. Elle semble même parfois suggérer que Platon est parfaitement monothéiste, et qu'il

¹⁰¹⁸ *Fides et ratio*, n°76, AAS 91 (1999), p. 63-64.

¹⁰¹⁹ *Fides et ratio*, n°76, AAS 91 (1999), p. 64.

¹⁰²⁰ Cf. A. PABST, « La théologie de John Milbank et *Radical Orthodoxy* » in A. PABST & O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Genève (CH), Ad Solem, 2004, p. 43 : « Ainsi, l'un des principaux arguments de J. Milbank est de dire que la sécularité moderne a des origines théologiques et que, par conséquent, elle ne peut être dépassée que par une autre théologie "par-delà la logique séculière" (*beyond secular reason*). »

¹⁰²¹ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 86 ; *After Writing*, p. 46 : Socrates notes « the different aspects of the divine presence – Achelous, the nymphs, Pan, and the Muses. »

adresse un culte au vrai Dieu sans disposer de la Révélation chrétienne. Elle juge Descartes, d'une manière similaire, à partir de ce qu'elle considère comme la véritable tradition chrétienne de la participation. À titre d'exemple, elle lui reproche implicitement de s'éloigner du dogme chrétien lorsqu'il refuse la tradition¹⁰²². Elle critique enfin Derrida à partir de sa rupture avec la métaphysique de la participation issue du platonisme et du christianisme. Le christianisme constitue donc l'arrière-fond de sa pensée qui est élaborée « en union étroite avec la foi », en particulier avec la métaphysique de la participation qu'elle perçoit comme une vérité corrélative aux mystères révélés de la Trinité, de l'Incarnation et de la fin des temps. La philosophie de Pickstock peut être, à ce titre, qualifiée de « chrétienne ». Elle peut également l'être car, selon la formule de *Fides et ratio*, elle reçoit un « apport direct ou indirect » de la foi chrétienne pour son développement.

L'apport de la foi chrétienne est particulièrement évident dans la philosophie qu'elle élabore en interprétant le « rite romain médiéval ». Nous avons, en effet, noté que la théologie de la Création *ex nihilo* lui permet d'envisager son ontologie temporelle¹⁰²³. Nous avons également constaté qu'elle s'appuie sur la théologie de l'Incarnation pour affirmer que la plénitude du sens est donnée dans les réalités finies¹⁰²⁴. Nous avons, enfin, établi que la doctrine trinitaire la conduit à élaborer l'ontologie de la paix¹⁰²⁵. Par conséquent, nous pouvons conclure que Pickstock peut construire une ontologie temporelle en réponse à la spatialisation grâce aux vérités chrétiennes. La foi en la Création *ex nihilo* la guide dans son affirmation selon laquelle toute réalité finie est un jaillissement à partir du néant. Elle en déduit que toute réalité finie est un événement temporel et non un donné spatial, en s'inspirant principalement de philosophies fondées dans la foi en la Création *ex nihilo*, telle celle du *De Musica* de saint Augustin ou celle de Kierkegaard¹⁰²⁶. La Révélation de la Création *ex nihilo* l'aide à envisager l'harmonie du *cosmos* comme un déploiement temporel de l'être. Elle est décisive pour Pickstock, mais celle-ci puise aussi dans la théologie de l'Incarnation. Quelles que soient, à nos yeux, les insuffisances de sa doctrine de l'Incarnation, il est indéniable qu'elle complète et enrichit son usage de la théorie platonicienne des Idées. Grâce à la Révélation de l'Incarnation, Pickstock réinterprète la théorie platonicienne des Idées en affirmant la proximité du Bien et sa manifestation dans les

¹⁰²² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 108-109 ; *After Writing*, p. 60.

¹⁰²³ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 2.2.3 L'ontologie liturgique ou le jaillissement incessant de l'être à partir du néant.

¹⁰²⁴ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 1.3.3 Le don ininterrompu.

¹⁰²⁵ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 1.3.3.1 La participation à la vie trinitaire.

¹⁰²⁶ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 2.2.3. L'ontologie liturgique ou le jaillissement incessant de l'être à partir du néant.

choses corporelles. Dans son commentaire du « rite romain médiéval », Pickstock fait, enfin, régulièrement référence à la théologie trinitaire qui lui donne l'opportunité de réfléchir au caractère incessant du don. La connaissance de Dieu comme échange interpersonnel dans lequel il n'y a pas de gain ni de perte est essentielle à la construction de son ontologie liturgique de la paix. Grâce à cette connaissance, elle peut concevoir qu'à l'image de Dieu, l'être soit don, c'est-à-dire échange incessant. Les doctrines de la Création *ex nihilo*, de l'Incarnation et de la Trinité sont donc nécessaires à la réflexion philosophique de Pickstock. Celle-ci est une « philosophie chrétienne » puisque les vérités de la foi constituent des apports irremplaçables. Elle est une philosophie, car ces vérités révélées ne sont pas considérées comme vraies en vertu de l'acte de foi, mais elle est « chrétienne », car ces vérités rendent possible la démonstration rationnelle conçue en « union étroite avec la foi ». Du fait de son lien étroit avec la foi chrétienne, la philosophie de Pickstock est une « philosophie chrétienne ».

Nous avons montré que la vertu de foi n'était pas nécessaire pour comprendre la pensée de Pickstock, et précisé le genre de philosophie qui l'anime. En premier lieu, nous avons souligné que la rationalité déployée par Pickstock est tout à fait particulière. Tout en se situant sur le plan de la raison, elle adopte, en effet, la perspective postmoderne qui refuse l'idée de la raison universelle. C'est pourquoi elle propose un « méta-récit chrétien » d'explication du monde qui nous conduit à qualifier la rationalité d'*After Writing* de « narrative ». Nous avons expliqué, en second lieu, pourquoi la philosophie de Pickstock est généralement identifiée à une théologie, en analysant le rapport qu'elle entretient avec la foi chrétienne. Nous avons démontré qu'elle est une « philosophie chrétienne » selon la définition de *Fides et ratio*, en constatant qu'elle est conçue en « union étroite avec la foi », et qu'elle bénéficie des apports de la foi chrétienne. Désormais, nous précisons les sources d'inspiration de Pickstock dans l'élaboration de cette philosophie. En regardant de près ces sources, nous proposons d'y voir un augustinisme « platonico-derridien ».

3. Un augustinisme « platonico-derridien »

Nous considérons que le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* que constitue *After Writing* appartient au genre philosophique, bien que la foi chrétienne y joue un rôle décisif. Il peut donc être analysé comme toute philosophie, et il est notamment possible de faire apparaître les diverses sources auxquelles il puise. De nombreux auteurs d'époques différentes

et spécialistes dans divers domaines (littérature, philosophie, théologie, histoire, etc.) sont cités par Pickstock, mais nous considérons que trois penseurs sont décisifs pour l'élaboration de sa pensée¹⁰²⁷. Bien qu'il y ait peu de références explicites à ses écrits, nous montrons tout d'abord que saint Augustin a profondément influencé Pickstock. Comme d'autres pensées radicales-orthodoxes, celle de Pickstock est un augustinisme¹⁰²⁸. De manière plus évidente, nous précisons, ensuite, les rôles joués par Platon et Derrida dans la construction de cet augustinisme.

3.1. L'augustinisme de Pickstock

Dans *After Writing*, les références directes à Augustin d'Hippone sont limitées à une dizaine. Augustin est alors souvent associé à Platon, car Pickstock estime qu'il défend à sa suite la mémoire et la tradition dans l'acte de connaissance¹⁰²⁹. De même, elle classe Augustin parmi les héritiers de la métaphysique platonicienne de la participation¹⁰³⁰. Dans le développement consacré à Duns Scot caractérisant la *Transition* d'*After Writing*, elle trouve également en lui un allié dans l'élaboration de sa théorie du signe dans laquelle l'idéal (ou le mystique) et le réel coïncident¹⁰³¹. Pickstock s'inspire enfin d'Augustin pour élaborer son ontologie liturgique, voyant en lui l'héritier de l'idée platonicienne selon laquelle « le temps est l'image mobile de l'éternité ». Elle évoque tout particulièrement sa réflexion sur le temps développée dans les *Confessions*, jugeant qu'Augustin y approfondit les intuitions platoniciennes à l'égard du temps, et qu'il essaie de rendre compte rationnellement de la Création *ex nihilo*¹⁰³². Outre *After Writing*, *Repetition and Identity* et l'étude de 1998 sur le livre VI du *De Musica* témoignent de l'influence d'Augustin sur la pensée de Pickstock¹⁰³³. Nous montrons ici que cette dernière étude est importante pour comprendre *After Writing*, puisqu'elle propose une critique de la

¹⁰²⁷ On pourra se référer à l'index d'*After Writing* absent de la version française (cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 274-292).

¹⁰²⁸ On notera que le mouvement *Radical Orthodoxy* prétend explicitement être héritier d'Augustin pour sa théorie de la connaissance (cf. J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, p. 2.)

¹⁰²⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 124 ; C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 71.

¹⁰³⁰ Dans *Truth in Aquinas*, paru après *After Writing*, elle décrit la pensée de Thomas d'Aquin en continuité avec la théorie de la participation platonicienne et augustinienne (cf. J. MILBANK & C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Routledge, Londres & New York, 2001).

¹⁰³¹ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 160.

¹⁰³² Cf. C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 284-285 ; C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 221 ; AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, XI, XXVI-XXVII, Perpignan, Études Augustiniennes, coll. Bibliothèque Augustinienne, t. 14, 1996, p. 327-335.

¹⁰³³ Cf. *supra*, C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers. Augustine's *De musica* and the Western tradition » in L. AYRES & G. JONES, *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Abingdon (UK)-New York, Routledge, 1998, p. 185-215. L'article est désormais cité C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers » suivi du numéro de page.

spatialisation et qu'elle livre l'origine de l'ontologie liturgique. Deux intuitions nécessaires à l'élaboration de l'ontologie liturgique d'*After Writing* proviennent ainsi des *Confessions* et du *De Musica* d'Augustin.

Nous constatons d'abord que philosophie de Pickstock emprunte à Augustin les éléments nécessaires au rejet de la perception derridienne de l'oralité. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida déduit de Husserl l'association du souffle de l'oralité au logocentrisme idéaliste¹⁰³⁴. Pickstock réfute cette association en trouvant chez Augustin une autre signification de l'oralité. Dans *After Writing*, elle affirme que « la voix vit et meurt aussitôt, et cela d'une manière telle que la dépossession récurrente de chacune des syllabes du mot parlé, loin de dépendre de la disposition du signe vers une antériorité idéale, constitue en fait, comme saint Augustin l'a expliqué, la condition rendant possible l'existence même du signe. »¹⁰³⁵ S'opposant à Derrida, elle démontre ainsi grâce à Augustin que le signe oral s'accomplit précisément dans sa disparition. Elle explique que son auto-consommation est son accomplissement même, et qu'il est signe dans l'événement même de sa disparition. Elle fonde cette affirmation sur les chapitres 26 et 27 du livre XI des *Confessions* dans lesquels, s'interrogeant sur la possibilité de mesurer le temps, Augustin remarque que la mesure du temps est la mesure de l'impression laissée dans l'esprit par le passage des sons¹⁰³⁶. Pour déterminer si le temps peut être mesuré, Augustin fait ici le constat que la syllabe doit avoir été prononcée – et donc avoir disparu – pour être mesurée ; Pickstock en déduit qu'il pense que la disparition du son oral n'est pas la fin du signe idéal, mais son accomplissement. À la suite d'Augustin, elle affirme alors que le signe oral doit mourir pour vivre dans l'esprit de celui qui le reçoit, et elle peut envisager une autre interprétation de l'oralité que celle donnée par Derrida. Augustin lui permet de valoriser l'oralité et la temporalité, non pas d'une manière logocentrique, mais comme des témoignages de la Création *ex nihilo*. Augustin permet, par conséquent, à Pickstock de réfuter l'accusation de logocentrisme adressée au christianisme par Derrida. Pickstock s'oppose à Derrida en voyant le christianisme à partir d'Augustin. Celui-ci lui offre le cadre général de sa pensée chrétienne, si bien qu'il est légitime de parler d'« augustinisme » pour la caractériser.

¹⁰³⁴ Cf. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

¹⁰³⁵ C. PICKSTOCK, *Après l'écrit*, p. 190-191 ; C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 115 : « speech is dying and living at once, in such a way that the recurrent dispossession of each syllable of the sign towards an anterior ideal, is in fact, as Augustine explained, the condition of possibility for there to be a sign at all. »

¹⁰³⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, XI, XXVI-XXVII, Perpignan, Études Augustiniennes, coll. Bibliothèque Augustinienne, t. 14, 1996, p. 327-335.

Dans *Repetition and Identity*, publié par Pickstock en 2013, l'influence d'Augustin sur sa pensée est aussi manifeste, Augustin étant notamment évoqué pour critiquer la spatialisation moderne. Pickstock cite une lettre adressée à Zénobe, probablement de la fin de l'année 386, dans laquelle il écrit :

Nous sommes bien d'accord, je suppose, sur le fait que toutes les choses que nos sens corporels nous permettent de connaître sont incapables de rester inchangées un seul moment, mais, au contraire, sont *en mouvement et en transition perpétuelle*, et n'ont pas de réalité présente, c'est-à-dire, pour utiliser le langage de la philosophie latine, *n'existent pas*.¹⁰³⁷

À partir de ces propos d'Augustin, Pickstock explique qu'il affirme le néant (*nothingness*) des choses créées grâce au changement qui les caractérise. D'après elle, Augustin considère que le changement est une conséquence de la Création *ex nihilo*, et il admet la légitimité du nihilisme en l'absence de celle-ci¹⁰³⁸. Pickstock reprend alors la thèse développée dans son étude menée sur le livre VI du *De Musica* en 1998. Dans cet article sur la tradition musicale occidentale, elle montre qu'Augustin voit le monde comme une harmonie musicale¹⁰³⁹. Notant qu'il insiste sur l'importance du silence pour l'harmonie, elle explique qu'il suggère que le caractère créé *ex nihilo* de l'être est perceptible par la raison, puisque l'être est une harmonie. Elle écrit que « l'alternance du son et du silence dans la musique est vue par Augustin comme une manifestation de l'alternance de la venue dans l'être et dans le non-être qui doit caractériser un univers créé de rien. »¹⁰⁴⁰ D'après elle, Augustin ne concevant pas la création comme l'ordonnancement d'un chaos préexistant à la manière de Platon mais, grâce à la Révélation, comme une Création faite par Dieu *ex nihilo*, il estime que le caractère créé du monde est perceptible à travers la proportion rythmique qui le caractérise. Voyant le *cosmos* comme une harmonie, ou un rythme, dans lesquels le silence compte, il interprète ce silence comme un témoignage de ce que l'être jaillit du néant de manière incessante. C'est pourquoi Pickstock affirme qu'Augustin appréhende toute réalité créée, non comme une réalité spatiale, mais comme une réalité temporelle, car « la substantialité est perpétuellement rayée par une

¹⁰³⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Lettre à Zénobe* cité in C. PICKSTOCK, *Repetition and Identity*, Oxford (UK), Oxford University Press, 2013, note 13, p. 67 : « We are, I suppose, both agreed on maintaining that all things with which our bodily senses acquaint us are incapable of abiding unchanged for a single moment, but, on the contrary, are moving and in perpetual transition, and have no present reality, that is, to use the language of Latin philosophy, do not exist. » Nous soulignons. L'ouvrage est désormais cité C. PICKSTOCK, *Repetition and Identity* suivi du numéro de page.

¹⁰³⁸ Cf. C. PICKSTOCK, *Repetition and Identity*, p. 46.

¹⁰³⁹ C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers », p. 189 : « it [the cosmos] consists in nothing but relations ordered in certain regular and analogical proportions. »

¹⁰⁴⁰ C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers », p. 189 : « The alternation of sound and silence in music is seen by Augustine as a manifestation of the alternation of coming into being and non-being which must characterize a universe created out of nothing. »

émergence temporelle, ou une création. »¹⁰⁴¹ Elle en déduit, enfin, une explication rationnelle de la Création *ex nihilo*, jugeant que « le fait que les choses soient continuellement *venant à être* et continuellement émergeant de points qui sont néant implique, pour Augustin, qu'il est plus rationnel de voir la réalité finie comme ayant émergée dans son intégralité à partir du néant. »¹⁰⁴² Les réflexions d'Augustin, développées en particulier dans le *De Musica*, offrent ainsi un fondement à l'ontologie liturgique exposée dans *After Writing*.

À l'aune de ces précisions, on ne s'étonnera pas que *Radical Orthodoxy* ait été identifié comme un « augustinisme postmoderne (*Postmodern Augustinianism*) »¹⁰⁴³. Nous constatons que des éléments décisifs pour la constitution de la philosophie de Pickstock proviennent d'Augustin. À la suite de Platon, celui-ci établit un lien entre le temps et l'éternité. En premier lieu, Pickstock s'appuie sur son autorité pour penser positivement l'oralité et la dissocier du logocentrisme. En second lieu, à partir de l'ontologie musicale imaginée par Augustin, Pickstock démontre que l'être est temporel plutôt que spatial. Bien qu'Augustin ne soit pas abondamment cité dans *After Writing*, il est donc déterminant dans l'élaboration de l'ontologie liturgique de Pickstock. Comme d'autres auteurs radicaux-orthodoxes, Pickstock puise chez lui des arguments pour critiquer la modernité, appréciant particulièrement sa proximité avec Platon¹⁰⁴⁴. Elle estime que la pensée d'Augustin prend en compte la temporalité du créé, de sorte qu'elle contredit de manière anticipée la spatialisation moderne et postmoderne qui exclut le temps de l'ontologie. Pickstock interprète la pensée d'Augustin comme une unification de la vision platonicienne du temps, image mobile de l'éternité, et de la doctrine révélée de la Création *ex nihilo*. Cette approche augustinienne lui paraît pertinente pour élaborer une ontologie temporelle permettant de dépasser les apories de la modernité et de la postmodernité. Augustin est, en définitive, l'auteur chrétien le plus influent du « tournant liturgique » de

¹⁰⁴¹ C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers », p. 190 : « substantiality is perpetually crossed out by temporal emergence, or creation. »

¹⁰⁴² C. PICKSTOCK, « Ascending Numbers », p. 190 : « The fact that things are continuously *coming to be* and continuously emerging from points which are nothing implies, for Augustine, that it is most rational to see finite reality as having emerged in its entirety from nothing. »

¹⁰⁴³ Cf. A. PABST, « La théologie de John Milbank et *Radical Orthodoxy* » in A. PABST & O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Genève (CH), Ad Solem, 2004, p. 55. J. Milbank emploie lui-même la formule (cf. J. MILBANK, « "Postmodern Critical Augustinianism" : A Short *Summa* in Forty Two Responses to Unasked Questions », *Modern Theology*, vol. 7, n°3, 1991, p. 225-37).

¹⁰⁴⁴ Cf. J. MILBANK, « "Postmodern Critical Augustinianism" : A Short *Summa* in Forty Two Responses to Unasked Questions », *Modern Theology*, vol. 7, n°3, 1991, p. 225-37. Pour A. Truesdale, « *Radical Orthodoxy* peut être considéré comme un augustinisme postmoderne critique (*postmodern critical Augustinianism*) ». Sur la place d'Augustin dans le mouvement, voir : A. TRUESDALE, « *Radical Orthodoxy : A Brief Introduction* », p. 4-5, [En ligne], consulté le 18 août 2016. URL : <http://didache.nazarene.org/index.php/regiontheoconf/asia-pacific-2006/189-asiapac06-truesdaleradical-orthodoxy/file>

*Radical Orthodoxy*¹⁰⁴⁵. Celui-ci peut donc être défini comme une forme d'augustinisme, bien que Platon et Derrida soient également déterminants pour sa constitution.

3.2. Une philosophie « platonico-derridienne »

Si l'influence d'Augustin sur la philosophie de Pickstock est discrète mais réelle, celle de Platon et de Derrida est nettement plus visible. *After Writing* s'ouvre par un chapitre consacré à Platon et contestant l'interprétation qu'en propose Derrida. La première thèse fondamentale d'*After Writing* provient de Platon qui est très souvent étudié et invoqué par Pickstock¹⁰⁴⁶. Celle-ci est platonicienne lorsqu'elle pense l'âme ou la cité, ou qu'elle élabore une théorie de la connaissance, construisant cette dernière à partir de l'aporie platonicienne de la connaissance de ce qu'on ignore, et faisant du désir la condition de la connaissance véritable. Pickstock est également platonicienne lorsqu'elle adopte et adapte la théorie des Idées, ou lorsqu'elle s'inspire de sa conception du temps, image de l'éternité. Elle ancre, enfin, sa thèse fondamentale de l'achèvement liturgique et doxologique de la philosophie dans le platonisme. Elle réfute le logocentrisme attribué à Platon par Derrida, défend la critique platonicienne de l'écriture, et démontre que la liturgie et la doxologie ont le dernier mot chez Platon. Elle appuie notamment son propos sur la place du dialogue dans les écrits platoniciens, et sur les références faites aux mythes et aux rites liturgiques de la cité. De toute évidence, Pickstock est platonicienne, mais son interprétation de Platon est originale¹⁰⁴⁷. Dans *After Writing*, le travail mené par G. R. F.

¹⁰⁴⁵ Sur l'augustinisme de *Radical Orthodoxy*, voir aussi: R. R. RENO, « The Radical Orthodoxy Project », *First Things*, fév. 2000 ; « Le programme de Radical Orthodoxy », *Catholica*, n°70, 2001, p. 95 ; T. BREYFOLGE, « Is There Room for Political Philosophy in Postmodern Critical Augustinianism ? » in W. J. HANKEY & D. HEDLEY, *Deconstructing Radical Orthodoxy : Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot (GB), Ashgate, 2005 ; S. OLIVER, « Introducing Radical Orthodoxy : from participation to late modernity » in S. OLIVER & J. MILBANK (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, p. 11.

¹⁰⁴⁶ Cf. C. PICKSTOCK, « The role of *phronesis* in Platonic political philosophy » in G. WARD (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford (UK), Blackwell, 2001, p. 233-267 ; « The Soul in Plato » in D.-P. BAKER & P. MAXWELL (ed.), Amsterdam (NL) & New-York (USA), 2003, p. 115-127 ; « Liturgy and Modernity » in W. CAVANAUGH, J. BAILEY & C. HOVEY (ed.), Michigan (USA), Eerdmans, 2012, p. 139-158 ; « Plato's Deconstruction of Derrida », *Telos*, n°107, 1996, p. 9-43 ; « Justice and Prudence : Principles of Order in the Platonic City », *The Heythrop Journal*, vol. 42, n°3, 2001, p. 269-282 ; « The Problem of Reported Speech : Friendship and Philosophy in Plato's *Lysis* and *Symposium* », *Telos*, n°123, 2002, p. 35-64 ; « *Eros* and Emergence : negotiations of the *aporia* of learning », *Telos*, n°127, 2004, p. 97-118 ; « The late arrival of language : word, nature and the divine in Plato's *Cratylus* », *Modern Theology*, vol. 27, n°2, 2011, p. 226-238.

¹⁰⁴⁷ Actuellement, elle consacre une part importante de son temps à la préparation d'un ouvrage sur Platon qui devrait avoir pour titre *Theory, Religion and Idiom in Platonic Philosophy* (Théorie, religion et idiome dans la philosophie platonicienne). Dans la revue *Résurrection*, J. Levie souligne de même « l'enracinement platonicien fort » de la réflexion de Pickstock dans *After Writing* (cf. J. LEVIE, « Catherine Pickstock : la modernité contre la liturgie. Une étude du livre *After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy* », *Résurrection*, n°122, nov-déc 2007, p. 39-56).

Ferrari sur *Phèdre* l'inspire à diverses reprises, et elle s'appuie aussi sur l'interprétation de Platon par H.-G. Gadamer¹⁰⁴⁸. Selon une formule de R. P. Harrison qu'elle reprend en 2011, elle adopte l'« autre Platon (*other Plato*) », distinct du Platon « terminal (*terminal*) » de Vernant, Detienne, Derrida et Lacoue-Labarthe, et du Platon « épistémologique (*epistemological*) » de la philosophie anglo-saxonne analytique¹⁰⁴⁹. À la suite de Ferrari, Gadamer et Harrison, elle décrit, par conséquent, un Platon qui reconnaît un rôle important au mythe, contestant l'interprétation que fait Derrida de Platon, et de l'histoire de la philosophie occidentale. C'est pourquoi nous affirmons que le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* est « platonico-derridien ». Platon constitue sa référence principale, mais elle l'interprète en fonction de Derrida.

La sévère critique de Pickstock à l'égard de la *différance* derridienne peut induire en erreur. Pickstock s'oppose certes à Derrida, mais elle adopte également son point de vue sur de nombreux points. Elle refuse tout d'abord l'interprétation derridienne de Platon, mais elle admet avec lui le caractère problématique du logocentrisme. Elle démontre que Platon ne peut être qualifié de « logocentrique », mais elle reconnaît qu'il serait regrettable qu'il le soit. Elle suit donc Derrida dans son rejet de la métaphysique de la présence, et dans sa thèse du « supplément à l'origine ». Comme lui, elle refuse les oppositions logocentriques entre l'oral et l'écrit, la présence et l'absence, ou la mort et la vie. Comme lui, elle juge qu'elles doivent être dépassées, même si elle se distingue de lui en réfléchissant à leur dépassement dans la doxologie. Les textes platoniciens sont donc au fondement de la philosophie de Pickstock qui trouve en Derrida les questions à leur poser. Pickstock prend le temps de citer les textes platoniciens qui constituent sa référence fondamentale. Elle n'étudie cependant pas en détail les textes de Derrida, et elle ne les cite habituellement pas. Elle se contente de reprendre quelques convictions derridiennes fortes que nous avons largement évoquées : l'exaltation de l'écrit, la critique du logocentrisme et de la « métaphysique de la présence », ou encore le rejet des oppositions logocentriques strictes. Dans *After Writing*, elle réfléchit à partir de Platon qui est

¹⁰⁴⁸ Cf. G.R.F. J. FERRARI, *Listen to the Cicadas : A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge Classical Studies, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1987. Pickstock renvoie explicitement à cet ouvrage à 15 reprises (cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 7. 8. 9. 10. 13. 15. 16. 18. 24. 30. 31. 33. 41. 44 ; *Après l'écrit*, p. 27. 29. 31. 32. 37. 40. 41. 44. 54. 62. 64. 66. 79. 83). H.-G. Gadamer a beaucoup travaillé sur Platon. Pickstock fait référence à deux de ses études sur ce sujet : H.-G. GADAMER, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. P. C. SMITH, New Haven (USA), Yale University Press, 1986 ; « Plato and the Poets » in H.-G. GADAMER, *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutic Studies on Plato*, trad. P. C. SMITH, New Haven (USA), Yale University Press, 1980.

¹⁰⁴⁹ Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Conclusion 2.3 La transcendance chez Platon ; C. PICKSTOCK, « The late arrival of language : word, nature and the divine in Plato's *Cratylus* », *Modern Theology*, vol. 27, n°2, 2011, p. 226 ; R. P. HARRISON, « The Ambiguities of Philology », *Diacritics*, vol. 16, n°2, 1986, p. 18.

comme son phare, mais l'interprète en fonction des thèses derridiennes. Nous constatons, par conséquent, qu'après Platon, Derrida est la deuxième source d'inspiration de Pickstock dans la réalisation du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*¹⁰⁵⁰. La philosophie de Derrida constitue le cadre principal dans lequel évolue la pensée de Pickstock que nous qualifions donc de « platonico-derridienne ».

Nous affirmons, pour conclure, qu'*After Writing* se meut dans les mondes de Platon et de Derrida, tout en bénéficiant de l'œuvre d'Augustin. La « philosophie chrétienne » de Pickstock est un augustinisme, car elle envisage le christianisme à partir d'Augustin. Les textes platoniciens étant lus par Pickstock à partir des problématiques derridiennes, cet augustinisme est « platonico-derridien ». Bien qu'elle soit proche du « tournant théologique de la phénoménologie », la pensée de Pickstock ne peut pas être considérée comme théologique selon la doctrine catholique, et la détermination de ses sources principales d'inspiration confirme son caractère philosophique¹⁰⁵¹. Les textes de Platon sont des textes philosophiques, et la déconstruction derridienne est à la frontière des études littéraires et de la philosophie. Quant à l'influence d'Augustin, elle demeure dans l'ordre de la raison selon la distinction des deux ordres, bien que cette distinction ne s'exprime pas à son époque de cette manière. Pickstock s'intéresse, en effet, à ses tentatives rationnelles pour reconnaître la vérité révélée de la Création *ex nihilo* en contemplant le monde créé. C'est pourquoi, en proposant de caractériser le « tournant liturgique » d'*After Writing* comme un augustinisme « platonico-derridien », nous confirmons que le registre propre de la foi n'appartient pas ce tournant qui doit être reconnu comme un essai de « philosophie chrétienne ».

Après avoir démontré que la réflexion de Pickstock relève de l'ordre philosophique, nous avons indiqué les spécificités de cette philosophie. Nous avons constaté, dans un premier temps, que le contexte postmoderne dans laquelle elle est élaborée est décisif. Le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* s'inscrit dans la défiance postmoderne envers la raison universelle classique. Cela explique qu'il s'appuie sur une rationalité narrative, en proposant

¹⁰⁵⁰ Plus largement, son interprétation de Platon se déploie sous l'influence de la phénoménologie française puisqu'elle évoque également J.-L. Marion, J.-Y. Lacoste ou J.-L. Chrétien. Précisons aussi que, dans le développement ultérieur de sa pensée, d'autres philosophes postmodernes – en particulier Deleuze – ont remplacé Derrida (Cf. C. PICKSTOCK, « Messiaen and Deleuze », *Theory, Culture and Society*, vol. 25, n°7-8, 2008, p. 173-199 ; « Deleuze and musical analysis », *Telos* (à paraître) ; *Repetition and Identity*, Oxford (UK), Oxford University Press, 2013 ; Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Introduction, 2. L'influence de Jacques Derrida sur Pickstock). Enfin, S. Kierkegaard qui est déjà évoqué dans *After Writing* est devenu plus tard une source d'inspiration très importante (Cf. C. PICKSTOCK, *Repetition and Identity*, Oxford (UK), Oxford University Press, 2013).

¹⁰⁵¹ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 4, 2.2.1 La séparation cartésienne de l'ontologie et de la théologie ; D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Eclat, 1992. Voir aussi la note précédente sur l'influence des phénoménologues français.

un « méta-récit chrétien » auquel le lecteur est convié à adhérer. La démarche est apologétique, car elle vise à rendre crédible le christianisme. C'est pourquoi, dans un second temps, nous avons établi que la philosophie de Pickstock est une « philosophie chrétienne » au sens de *Fides et ratio*. Nous avons montré que Pickstock élabore sa démonstration dans une « union étroite avec la foi », mais également que les vérités chrétiennes constituent un apport pour sa réflexion. Nous avons particulièrement mis en lumière que la doctrine de la Création *ex nihilo* demeure en arrière-fond dans l'élaboration de son ontologie liturgique, et que l'influence d'Augustin est capitale sur ce point. Par conséquent, dans un troisième temps, nous avons qualifié d'« augustinisme » la pensée de Pickstock, tout en démontrant que Platon et Derrida teintaient cet augustinisme. Nous en avons conclu que le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* était un augustinisme « platonico-derridien ».

Conclusion : Philosophie, théologie et liturgie chez Pickstock

Dans le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, ainsi nommé par Milbank, Pickstock cherche à répondre à la spatialisation moderne par la constitution d'une ontologie fondée dans la liturgie. Dans cette réflexion, elle soutient que l'ontologie liturgique permet de dépasser la séparation entre la foi et la raison, ou celle entre la théologie et la philosophie, et elle n'hésite pas à considérer que son œuvre est philosophique et théologique. Nous avons cependant établi que la doctrine catholique exprimée notamment dans *Dei Filius*, *Dei Verbum* et *Fides et ratio* propose une définition de la foi qui échappe à Pickstock. Selon cette doctrine, la foi est un acte libre d'obéissance à Dieu qui se révèle qui permet de connaître les vérités cachées en Dieu. La foi se trouve ainsi distincte de la raison, et la théologie distincte de la philosophie. Nous en avons conclu que Pickstock ne construit pas de raisonnement proprement théologique, et que sa réflexion est philosophique. Nous estimons donc que son projet d'unir la philosophie et la théologie *via* la liturgie n'a pas abouti. Sous un premier aspect, il est satisfaisant puisque la démonstration de l'achèvement liturgique de la philosophie s'est révélée convaincante. Sous son deuxième aspect qui consiste à soutenir que sa réflexion est théologique parce qu'elle montre que le « rite romain médiéval » perfectionne les intuitions platoniciennes, il est insatisfaisant. L'étude du rituel eucharistique que conduit Pickstock est, en effet, philosophique et non théologique, car elle n'honore pas l'ordre propre de la foi qui est de

connaître Dieu « en personne »¹⁰⁵². Pickstock fait apparaître une intéressante relation entre la philosophie et la liturgie, mais il manque à son raisonnement d'établir celle qui unit la liturgie et la théologie. Nous voulons à présent réfléchir à cette relation, non pas de manière générale, mais *en tant qu'elle permet de comprendre celle qui unit la philosophie et la liturgie*. Puisque la théologie fondamentale a pour tâche propre d'établir les présupposés philosophiques de la théologie, nous nous inspirons du travail de Pickstock pour décrire la « théologie fondamentale liturgique » dans laquelle la philosophie, la théologie et la liturgie sont associées dans la quête de la vérité.

¹⁰⁵² *Dei Verbum*, n°2, AAS 58 (1966), p. 818.

Chapitre 7.

Premiers apports de la

« théologie fondamentale liturgique »

Le mouvement *Radical Orthodoxy* regarde la postmodernité comme l'occasion de dépasser les apories de la modernité en rendant à la théologie sa place de « reine des sciences ». Milbank ayant vu dans le travail de Pickstock le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, l'étude d'*After Writing* est déterminante pour comprendre le mouvement. Pickstock y démontre que la philosophie de Platon s'achève dans la doxologie et la liturgie. Après avoir mis en lumière la place de la doxologie dans *Phèdre*, et dénoncé la spatialisation cartésienne, elle dégage du « rite romain médiéval » une ontologie liturgique décrivant l'être comme temporel, et elle affirme que la philosophie s'achève dans la liturgie eucharistique médiévale qui perfectionne le platonisme. Pickstock soutient ainsi que la philosophie s'achève dans la liturgie parce qu'elle y retrouve son unité avec la théologie. Nous avons néanmoins jugé que le raisonnement de Pickstock n'intégrait pas la théologie telle que la doctrine catholique la définit. Nous avons démontré que la pensée de Pickstock est une « philosophie chrétienne », et nous avons conclu que la tentative de Pickstock d'unir la philosophie et la théologie dans la liturgie n'est pas satisfaisante. Désormais, nous établissons précisément que le chemin philosophique de Pickstock et celui de la théologie dogmatique conduisent à des définitions différentes de la doxologie. Nous constatons qu'ils constituent des chemins parallèles par lesquels la relation entre la philosophie et la théologie *via* la liturgie n'est pas connue. Nous proposons donc d'emprunter le chemin de la théologie fondamentale dont nous précisons d'abord la tâche. Nous la présentons comme une partie de la théologie chargée de déterminer la relation de la théologie à la philosophie et, en particulier, de faire apparaître les présupposés philosophiques à l'accueil de la Révélation chrétienne. Après avoir défini la théologie fondamentale, nous proposons de la penser comme « théologie fondamentale liturgique ». Nous exposons le contenu de celle-ci en faisant apparaître quelques-uns de ses apports pour élaborer la relation entre la théologie et la philosophie. Nous montrons ainsi que la liturgie peut être l'objet d'une réflexion de théologie fondamentale et mettre en lumière quelques présupposés philosophiques à l'accueil de la

Révélation chrétienne. Dans le cadre de cette étude, nous concentrons notre étude sur la théorie du signe et la relation du sujet à l'espace et au temps.

1. La distinction entre la philosophie pickstockienne de la liturgie et la réflexion théologique sur la doxologie

La proximité de Pickstock avec J.-Y. Lacoste est évidente, puisqu'elle s'appuie largement sur ses analyses dans son étude du « rite romain médiéval »¹⁰⁵³. En retour, Lacoste a accepté de rédiger la préface d'*Après l'écrit*. Nous ne nous étonnons donc pas de retrouver chez lui une position similaire à celle de Pickstock au sujet de l'union entre la philosophie et la théologie dans la liturgie. Dans le *Dictionnaire critique de théologie*, il présente une proposition qu'il estime être celle de Hegel, de Schelling et de Kierkegaard selon laquelle « une région de confins » existerait entre la philosophie et la théologie¹⁰⁵⁴. Selon cette conception qu'il paraît partager, il existe « des objets qui semblent pouvoir jouir d'une double nationalité », c'est-à-dire qu'ils ne seraient pas strictement philosophiques ni strictement théologiques¹⁰⁵⁵. Dans le chapitre précédent, nous avons rejeté le caractère théologique de la thèse pickstockienne à partir de la distinction posée par la doctrine catholique. Nous montrons ici dans le détail en quoi l'approche philosophique de Pickstock de la liturgie diffère de celle de la théologie afin de justifier l'existence d'un champ propre à la théologie fondamentale. Nous soulignons d'abord l'apport philosophique de Pickstock en vue de l'accueil de la Révélation, puis nous proposons un regard théologique sur la doxologie.

¹⁰⁵³ Pickstock cite principalement son ouvrage *Expérience et absolu* (cf. J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994).

¹⁰⁵⁴ J.-Y. LACOSTE, « Philosophie » in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007, p. 1093.

¹⁰⁵⁵ J.-Y. LACOSTE, « Philosophie » in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige-PUF, 2007, p. 1093. Sur l'absence de limite entre philosophie et théologie dans la pensée de Lacoste, voir : J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2008.

1.1. La primauté philosophique de la doxologie, préalable à l'accueil de la Révélation

Pickstock estime que sa réflexion est à la fois philosophique et théologique, mais nous avons établi qu'elle appartient au registre philosophique pour la doctrine catholique, car elle ne fait pas de la foi un principe de connaissance. L'apport du « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* est, par conséquent, d'ordre philosophique et constitue une réflexion propice à l'accueil de la Révélation chrétienne. L'interprétation de Platon par Pickstock est en effet apologétique, car elle est au service de l'acte de foi. Nous rappelons en quoi consiste la démonstration de Pickstock pour rendre compte de sa dimension apologétique. Confrontée à l'interprétation derridienne de *Phèdre*, Pickstock récuse l'accusation de logocentrisme adressée à Platon et, sous l'influence du refus de Derrida des oppositions strictes qu'implique le logocentrisme, elle démontre que Platon conçoit la philosophie dans une perspective doxologique. À l'école de Platon, elle établit que la philosophie n'est pas l'expression logocentrique de vérités intemporelles, mais une quête éminemment subjective qui requiert l'amour du Beau. Elle défend ainsi une expression dialogique et orale de la vérité, expression qui est conforme à la transcendance du Beau. À partir de Platon, elle montre que la philosophie est un mode de vie doxologique, car le philosophe ne possède pas une vérité stable logocentrique, mais répète, dans sa vie incarnée et d'une manière nouvelle, la confession doxologique du Beau afin de le connaître. La philosophie suppose donc le dialogue et l'expression orale, est doxologique et s'achève dans la liturgie. Pickstock ajoute, toutefois, que la modernité issue de Descartes a transformé la philosophie en produisant un sujet clos et apte à connaître à partir de lui-même, et a engendré un modèle écrit de connaissance évacuant le temps. La postmodernité a réagi à ce modèle, mais a échoué en demeurant dans le modèle écrit de la connaissance excluant le temps. C'est pourquoi Pickstock propose de redécouvrir le rôle de la doxologie et de la liturgie dans la connaissance, en étudiant le « rite romain médiéval ». Elle démontre que les caractéristiques de la philosophie suggérées par Platon se trouvent parfaites dans ce rituel, soulignant que le texte du rite est au service de sa proclamation orale, et que les paroles du célébrant ou de l'assemblée ne produisent pas une connaissance moderne stable, mais qu'elles ouvrent à une connaissance selon la doxologie. Pour Pickstock, le texte du rituel confesse sa propre impuissance à dominer l'objet de sa connaissance, qui est donc reconnu comme transcendant. Il témoigne d'un mouvement de complémentarité et de désir requérant la véritable métaphore liée au désir du sujet, et non à son arbitraire face au texte.

Pickstock considère, en définitive, que le rituel liturgique permet de retrouver la caractéristique doxologique de la philosophie, et d'échapper aux apories de la modernité et de la postmodernité.

Dans ce « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, Pickstock met en lumière certaines limites de la modernité et de la postmodernité. Sans exposer à ses lecteurs croyants les « mystères cachés » en Dieu, elle interroge le rapport des philosophies modernes et postmodernes à la transcendance, dénonçant leur immanentisme qui prend la forme d'une préférence pour l'écrit et d'un oubli du temps. Sa réponse est l'élaboration d'une pensée qui intègre l'oralité et la temporalité, leur reconnaissant un rôle incontournable dans la connaissance du Beau et du Vrai. De cette manière, elle remet en valeur la dimension propédeutique à la foi chrétienne du platonisme telle qu'elle transparaît dans la vie d'Augustin et de nombreux autres Pères de l'Église¹⁰⁵⁶. Elle fait redécouvrir aux penseurs modernes et postmodernes la conscience aiguë de la transcendance du Beau et du Vrai que Platon possède, et qui s'exprime, d'après elle, dans le rôle qu'il reconnaît à la doxologie dans la philosophie. L'apport de la réflexion de Pickstock ne se limite cependant pas à l'étude du platonisme comme propédeutique à la foi chrétienne. Pickstock prétend également démontrer que le christianisme reprend et perfectionne le platonisme. C'est pourquoi elle interprète Platon de sorte qu'il soit parfaitement compatible avec le christianisme, et elle comprend le christianisme de sorte qu'il soit parfaitement compatible avec le platonisme. Nous avons ainsi noté qu'elle ne soumet pas clairement le platonisme à la critique de la Révélation chrétienne, car elle envisage le christianisme comme la continuité immédiate du platonisme. Elle fait plutôt entrer des affirmations platoniciennes dans des concepts chrétiens, si bien que l'esprit se trouve préparé à les accueillir dans la Révélation. Trois aspects de la Révélation chrétienne sont principalement convoqués par Pickstock au service de sa réflexion philosophique. Premièrement, elle fait référence à l'Incarnation en affirmant qu'elle perfectionne la théorie platonicienne des Idées. Cela lui permet d'expliquer que la connaissance du bien suppose l'immersion dans les circonstances concrètes physiques comme dans le temps. Elle ne se contente pas des interprétations habituelles de Platon d'après lesquelles il mépriserait le corps, mais elle invoque une logique d'incarnation qui justifie que le bien soit connu à partir de l'immersion dans le concret. Elle rapproche ainsi fortement Platon du christianisme, et sa démonstration devient propédeutique à l'accueil dans la foi de la Révélation de Dieu incarné en Jésus-Christ.

¹⁰⁵⁶ Le livre VI et le début du livre VII des *Confessions* témoignent du rôle décisif du platonisme et du néoplatonisme dans sa conversion (cf. A. SOLIGNAC, *Introduction in AUGUSTIN D'HIPPONE, Les Confessions*, Livres I-VII, Perpignan, Études Augustiniennes, coll. Bibliothèque Augustinienne, t. 13, 1996, p. 100-101). Sur le platonisme des Pères, voir notamment : G. MADEC, *Le platonisme des Pères*, Paris, Études Augustiniennes, 1994.

Deuxièmement, Pickstock convoque le mystère trinitaire. Lorsqu'elle démontre que la philosophie de Platon est érotique, elle souligne que le don et la réception sont inséparables dans l'être et dans la connaissance, et elle rapproche cette thèse de la doctrine trinitaire. Elle interprète donc de nouveau le christianisme en continuité avec le platonisme, et elle élabore une réflexion philosophique préparatoire à l'accueil de la foi chrétienne. Elle décrit un mouvement de l'être et de la connaissance fondé sur l'échange, et nous constatons que sa description constitue une propédeutique à l'accueil dans la foi du mystère trinitaire. La promotion de l'être qui est échange de dons plutôt que réalité spatiale prépare, en effet, à l'accueil du Dieu-Trinité puisque celui-ci est une communion d'amour interpersonnelle. Troisièmement, Pickstock affirme que la théorie platonicienne des Idées implique que le bien soit déjà présent et connaissable dans le monde matériel tout en le dépassant. Elle ajoute que l'eschatologie chrétienne perfectionne cette intuition platonicienne parce que celle-ci enseigne que la fin (*eschaton*) est déjà présente dans l'histoire, même si sa manifestation plénière est attendue à la fin des temps. En montrant que le philosophe connaît le bien à partir d'une réalité matérielle concrète et d'un désir du bien qui n'est jamais comblé, Pickstock prépare également l'esprit à l'eschatologie chrétienne qui proclame la venue dans la chair du Christ, et attend sa venue dans la gloire à la fin des temps. L'interprétation pickstockienne de Platon qui s'appuie sur des mystères chrétiens constitue, par conséquent, une propédeutique à la foi chrétienne. Elle n'est pas un raisonnement théologique puisqu'elle n'explicite pas les mystères divins, mais elle se présente comme une « philosophie chrétienne ». Son point de départ comme son point d'arrivée est philosophique, Pickstock n'intégrant pas la réflexion théologique à son argumentation, mais se contentant de rapprocher Platon de certaines vérités chrétiennes. À ce regard philosophique sur la doxologie peut donc être joint un regard théologique, permettant de préciser la dimension doxologique du sujet humain selon la perspective de la Révélation reçue dans « l'obéissance de la foi » (*Rm* 15, 18).

1.2. Regard de théologie dogmatique sur la doxologie

La réflexion de Pickstock relève de la « philosophie chrétienne », car sa référence première est Platon interprété à partir des thèmes derridiens, et rapproché de la doctrine chrétienne. Le regard théologique est autre, car il consiste à établir la dimension doxologique du sujet de la connaissance à partir des données de la Révélation accueillies dans la foi. Demeurant dans la perspective de Pickstock, nous réfléchissons successivement à la dimension

doxologique que le mystère trinitaire, ceux de l'Incarnation et de la Rédemption, et celui de la réalisation eschatologique du Royaume peuvent dévoiler.

1.2.1. La doxologie définie par le mystère trinitaire

Le mystère trinitaire est le premier mystère fondamental du christianisme. En témoigne, par exemple, le fait que l'initiation chrétienne est inaugurée par le baptême au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Ce mystère a été approfondi par la réflexion théologique de l'Église qui a établi que les Personnes divines se distinguent réellement¹⁰⁵⁷. La réflexion dogmatique a, notamment, souligné la différence entre le Père qui est la source de la divinité et le Verbe qui est engendré par le Père. Or, cette différence entre le Père et le Verbe est capitale pour envisager la doxologie de l'être humain. Puisque, selon la formule de la constitution *Gaudium et spes*, « c'est seulement dans le mystère du Verbe incarné que s'éclaire le mystère de l'homme », la dimension doxologique du sujet humain et de la connaissance doit être envisagée à partir de la Personne du Verbe¹⁰⁵⁸. Dans la communion trinitaire, le Fils reçoit la divinité du Père qui en est la source, car il est engendré par le Père. En Dieu même, la réception (ou la passivité) est première pour le Fils. La *taxis* trinitaire situe le Père comme premier, et le Fils comme second. Pour l'être humain créé à l'image de Dieu qui est le Fils, la doxologie doit être pensée selon le modèle de la relation du Fils au Père¹⁰⁵⁹. La doxologie du sujet humain requiert donc que le don et la réception soient ordonnés, même s'ils sont intrinsèquement liés. Pour le Fils, comme pour l'homme créé à l'image du Fils, donner suppose d'avoir reçu. La théologie trinitaire impose de penser la primauté de la réception sur le don dans la doxologie ; les positions de récepteur et de donateur ne sont pas interchangeables. Vis-à-vis de Dieu, le sujet humain n'est jamais en situation de donner ce qu'il n'a pas reçu, même s'il n'y a pas d'obstacle à penser que recevoir suppose de donner. La théologie dogmatique impose, par conséquent d'affirmer la primauté

¹⁰⁵⁷ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Conclusion, 2.1 Le mystère trinitaire dans l'interprétation pickstockienne de la liturgie.

¹⁰⁵⁸ *Gaudium et spes*, n°22, p. AAS 58 (1966), p. 1056.

¹⁰⁵⁹ Cf. Gn 1, 26 ; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2007, V, 16, 2, p. 617-618 : « Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait : c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue. Mais, lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre : il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme pleinement semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible. » C'est nous qui soulignons. Sur « le mode filial de l'accomplissement humain », voir aussi : E. DURAND, *Dieu Trinité. Communion et transformation*, Paris, Cerf, 2016, p. 135-137.

ontologique de la réception sur le don dans la doxologie du sujet. Cette primauté peut se comprendre à partir de l'existence d'une liberté créée dans le sujet humain.

Le Fils engendré par le Père est son image et l'expression parfaite de son être¹⁰⁶⁰. Entre le Père et le Fils, tout est un à l'exception de l'opposition de la relation¹⁰⁶¹. Puisque la relation du sujet humain envers Dieu doit être pensée selon le modèle de celle du Fils à l'égard du Père, nous devons alors considérer que l'homme s'"oppose" à Dieu dans la relation. Selon cette perspective, de même que le Fils s'oppose au Père en étant engendré et non pas en engendrant, de même l'être humain dispose d'une liberté créée et non pas créatrice¹⁰⁶². La vérité de la création de l'homme à l'image de Dieu s'atteste, en d'autres termes, dans la création de sa liberté. Comme l'enseigne *Gaudium et spes*, en donnant à l'homme la liberté, Dieu met en lui « un signe privilégié de l'image divine »¹⁰⁶³. Dans l'élaboration théologique de la doxologie, la primauté de la réception est donc complétée par une libre aptitude à donner. La liberté humaine constitue précisément cette capacité reçue de recevoir du Père et de donner comme le Fils. À l'image de Dieu, l'homme est ainsi rendu capable de se donner lui-même par sa liberté créée et d'imiter le Fils dans le don de lui-même au Père. En définitive, nous pouvons affirmer, à la suite de *Gaudium et spes*, qu'il se trouve pleinement dans le « don désintéressé de lui-même », qui est l'imitation parfaite du Fils qui se donne gratuitement au Père¹⁰⁶⁴. La proximité avec Pickstock qui montre que le sujet humain et la connaissance sont doxologiques est importante. La liberté décrite par *Gaudium et spes* est néanmoins différente du désir invoqué par Pickstock. Laisse à son propre conseil, l'homme cherche Dieu de lui-même, adhère librement à lui, et ne peut s'achever dans une bienheureuse plénitude qu'à ces conditions¹⁰⁶⁵. Il est donc créé pour s'achever dans la plénitude après avoir parcouru un chemin. À la différence du désir, la liberté créée de l'homme est une capacité véritable à se donner au cours l'histoire, à partir du don reçu. La liberté humaine créée se distingue, en outre, du désir par sa relation avec le péché. Ce dernier rend l'ordination de l'homme à Dieu difficile, si bien que le secours de la grâce divine lui est accordé au cours de la « marche vers sa destinée »¹⁰⁶⁶. L'homme se tourne vers Dieu dans la doxologie en marchant sur un chemin pénible, et qui nécessite la grâce. La création de l'homme

¹⁰⁶⁰ Cf. *He* 1, 3.

¹⁰⁶¹ Cf. CONCILE DE FLORENCE, Décret pour les jacobites, 5 février 1442, DS 1330.

¹⁰⁶² En conséquence, on remarquera que le rejet du monothélisme au concile de Constantinople III implique une juste christologie, tout autant qu'une foi trinitaire orthodoxe (cf. TROISIÈME CONCILE DE CONSTANTINOPLE, 18^{ème} session, 16 septembre 681, DS 555-556). L'opposition de la relation entre le Père et le Fils dans l'unité de la substance divine est complétée par l'opposition de la relation entre l'homme et Dieu dans l'unité de l'amour.

¹⁰⁶³ *Gaudium et spes*, n°17, AAS 58 (1966), p. 1037.

¹⁰⁶⁴ Cf. *Gaudium et spes*, n°24, AAS 58 (1966), p. 1045.

¹⁰⁶⁵ Cf. *Gaudium et spes*, n°17, AAS 58 (1966), p. 1037.

¹⁰⁶⁶ *Gaudium et spes*, n°17, AAS 58 (1966), p. 1037-1038.

par le Dieu-Trinité signifie qu'il dispose d'une liberté créée et inscrite dans une histoire, et qui se différencie d'un désir inassouvi de Dieu. Il en résulte, par conséquent, que des degrés dans le don sont possibles, et que le sujet humain n'est pas la répétition de confessions doxologiques séparées les unes des autres. La répétition du don intervient à partir des dons déjà réalisés, comme en témoigne la tradition spirituelle et mystique qui décrit la succession de dons unis les uns aux autres comme les étapes d'un chemin ou de l'ascension d'une montagne¹⁰⁶⁷.

Pickstock rapproche son ontologie liturgique du mystère trinitaire, mais la théologie trinitaire fait apparaître une différence réelle entre le Père et le Fils nécessaire pour définir la doxologie. En comprenant la relation du sujet humain à Dieu sur le modèle de celle du Fils avec le Père, la primauté de la réception sur le don devient évidente. Elle permet de rendre compte de la liberté créée comme capacité reçue à se donner à Dieu, et de comprendre que l'homme ne se trouve que dans le « don désintéressé de lui-même ». Elle fonde donc une connaissance doxologique du sujet, mais qui se distingue de celle envisagée par Pickstock. La liberté créée est distincte du désir pickstockien, car elle s'inscrit dans une histoire et suppose la grâce. C'est pourquoi la doxologie que dessine la théologie dogmatique est la répétition du don dans un chemin articulant les dons entre eux. Elle implique, en somme, une forme de spatialité que la théologie de l'Incarnation manifeste également.

1.2.2. La doxologie définie par les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption

Un deuxième grand mystère fondamental du christianisme évoqué par Pickstock est celui de l'Incarnation. Dans l'Incarnation, le Fils prend la condition de l'homme pour le faire participer à sa condition de Fils. Selon la doctrine catholique, les natures divine et humaine sont unies sans confusion, ni séparation dans la personne de Jésus-Christ¹⁰⁶⁸. La nature humaine n'est pas absorbée par la nature divine, et cela éclaire la relation de l'homme avec Dieu et permet d'approfondir la définition théologique de la doxologie. En vertu de cette doctrine de l'Incarnation, la relation de l'homme à Dieu est un échange dans lequel l'homme n'est pas absorbé par Dieu, ni Dieu par l'homme. L'Incarnation conduit ainsi à envisager la doxologie comme un échange de dons dans lequel il y a participation mutuelle de l'homme à Dieu, et de Dieu à l'homme, sans confusion ni mélange. Être « rendu participant de la nature divine »

¹⁰⁶⁷ Cf. THÉRÈSE D'AVILA, *Le chemin de la perfection*, Flavigny-sur-Ozerain, Traditions monastiques, coll. *Scriptorium*, 2013 ; JEAN DE LA CROIX, *La montée du Carmel*, Paris, Cerf, coll. *Sagesses chrétiennes*, 2010.

¹⁰⁶⁸ Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE CHALCÉDOINE, 5^{ème} session, 22 octobre 451, *DS* 302.

comme l'affirme l'épître de Pierre n'implique donc aucunement pour l'homme la disparition de sa condition de créature¹⁰⁶⁹. Réciproquement, l'union de la nature divine à la nature humaine n'implique aucunement la modification de la nature divine, puisque les natures humaine et divine demeurent dans leur intégrité dans le Christ¹⁰⁷⁰. Nous en déduisons que, de la même manière, les conditions de créature et de Créateur ne disparaissent pas dans la doxologie. Le mystère de l'Incarnation dessine une doxologie dans laquelle n'intervient aucune confusion des identités dans l'échange des dons. Le mystère de la Rédemption accomplie par le Verbe fait chair jette également une lumière sur la doxologie. Les natures humaine et divine demeurent en leur intégrité dans le Christ, mais l'union hypostatique implique que la personne divine du Fils assume la nature humaine¹⁰⁷¹. Sans que la nature divine soit modifiée, le Fils vit, par conséquent, un abaissement réel. Cet abaissement intervient dans son union à la nature humaine, et dans la mort douloureuse et salvifique de la Croix. Cette dernière s'achève dans la Résurrection qui rétablit l'homme dans la communion avec Dieu. L'échange de dons entre l'homme et Dieu apparaît donc comme entravé par le péché, et la Passion glorieuse du Christ comme nécessaire pour le réintroduire dans la doxologie. Nous en déduisons que la doxologie comme échange de dons n'est pas l'attitude naturelle de l'homme sous l'emprise du péché, mais qu'elle est rendue possible par les mérites de la Passion du Christ auxquels les fidèles ont notamment accès par les sacrements. Autrement dit, la vie doxologique ne dépend pas seulement de l'homme, mais également du don de Dieu communiqué en Jésus-Christ. Nous concluons de ce regard théologique sur la doxologie que le dévoilement de l'ontologie liturgique à partir du « rite romain médiéval » ne suffit pas pour entrer dans la doxologie, mais qu'il est nécessaire que Dieu transforme le fidèle par sa grâce. La philosophie peut découvrir le caractère doxologique du sujet humain et de la connaissance, mais les doctrines de l'Incarnation et de la Rédemption révèlent la nécessité de la grâce pour que l'homme entre effectivement dans la doxologie. Elles nous enseignent qu'une juste interprétation de Platon et du christianisme ne permet pas à elle seule le retour à la vie doxologique, car celle-ci dépend de la grâce venant du mystère pascal et renouvelant l'humanité.

¹⁰⁶⁹ Cf. 2 P 1, 3 ; *Gaudium et spes*, n°36, AAS 58 (1966), p. 1054 : « la créature sans Créateur s'évanouit. »

¹⁰⁷⁰ Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE CHALCÉDOINE, 5^{ème} session, 22 octobre 451, DS 302 : « la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule hypostase ».

¹⁰⁷¹ Cf. DEUXIÈME CONCILE DE CONSTANTINOPLE, 8^{ème} session, 2 juin 553, canon 8, DS 430 : « Car, lorsque nous disons que le Verbe Fils unique s'est uni selon l'hypostase, nous n'affirmons pas qu'il s'est produit une sorte de fusion mutuelle des natures ; nous pensons que *le Verbe s'est uni à la chair*, chacun des natures demeurant plutôt ce qu'elle était. » C'est nous qui soulignons.

À côté de la réflexion philosophique, les doctrines de l'Incarnation et de la Rédemption enseignent sur la doxologie. Celle de l'union hypostatique des natures humaine et divine révèle que l'échange doxologique n'abolit jamais la différence entre la condition de Créateur et celle de créature, si bien que la confusion des identités dans la doxologie doit être écartée. Celle de la Rédemption dévoile que la vie doxologique ne dépend pas seulement de l'homme, mais également du don de la grâce divine provenant du mystère pascal. L'entrée ou le retour à la vie doxologique ne sont donc pas suspendus à une découverte de l'esprit ; ils requièrent une œuvre de salut qui se déploie dans l'histoire du sujet humain, et qui trouvera son accomplissement à la fin des temps.

1.2.3. La doxologie définie par l'eschatologie catholique

Pickstock considère que l'eschatologie chrétienne perfectionne les intuitions platoniciennes en exprimant l'étreinte du passé et du futur¹⁰⁷². Après avoir souligné les insuffisances de sa présentation de l'eschatologie lors de l'évaluation de sa lecture du « rite romain médiéval », nous réfléchissons à la définition de la doxologie résultant de la doctrine catholique. Doctrine des « fins dernières », l'eschatologie est la science de l'accomplissement du dessein créateur et sauveur de Dieu sur le monde et l'humanité, révélé en Jésus-Christ¹⁰⁷³. Elle est une doctrine qui s'élabore à partir de l'affirmation de l'accomplissement du salut dans le mystère pascal, et qui expose ce qui doit advenir en raison de cet accomplissement. Elle suppose que l'accomplissement du salut soit déjà réalisé, mais elle traite des « fins dernières », ou « choses dernières (*novissimis*) », c'est-à-dire des choses appartenant au monde à venir¹⁰⁷⁴. Nous la retrouvons dans la Profession de foi de Constantinople lorsqu'elle confesse l'attente de « la résurrection des morts et du monde à venir »¹⁰⁷⁵. Nous comprenons donc que, dans la foi de l'Église, l'accomplissement des promesses divines en Jésus-Christ induit l'attente de la résurrection des morts et du monde à venir. Cette attente est affirmée dans la constitution *Gaudium et spes* déclarant que, « née de l'amour du Père éternel, fondée dans le temps par le

¹⁰⁷² Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 271 : « This identification of the human subject via the performance of a journey has already been anticipated by Plato, but only consummated as Christianity's equal embrace of past and future, and genuine priority of human mediation. »

¹⁰⁷³ Cf. G. GRESHAKE, « Eschatologie » in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige-PUF, 2007, p. 479.

¹⁰⁷⁴ Cf. G. GRESHAKE, « Eschatologie » in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige-PUF, 2007, p. 479.

¹⁰⁷⁵ PREMIER CONCILE DE CONSTANTINOPLE, Profession de foi de Constantinople, mai-30 juillet 381, DS 150.

Christ rédempteur, rassemblée dans l'Esprit Saint, l'Église poursuit *une fin salvifique et eschatologique qui ne peut être pleinement atteinte que dans le siècle à venir.* »¹⁰⁷⁶ De même, le chapitre de *Lumen gentium* consacré au « caractère eschatologique de l'Église » s'ouvre par l'affirmation suivante :

L'Église, à laquelle dans le Christ Jésus nous sommes tous appelés et dans laquelle par la grâce de Dieu nous acquérons la sainteté, *n'aura que dans la gloire céleste sa consommation, lorsque viendra le temps où sont renouvelées toutes choses* (Ac 3, 1) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, *trouvera dans le Christ sa définitive perfection* (cf. Ep 1, 10 ; Col 1, 20 ; 2 P 3, 10-13).¹⁰⁷⁷

Par conséquent, l'eschatologie comme science des fins dernières réfléchit à la pleine consommation de l'Église dans la gloire céleste, et au perfectionnement définitif de l'univers entier dans le Christ. Elle enseigne que l'Église attend la venue du temps « où sont renouvelées toutes choses », et où l'univers « trouvera dans le Christ sa définitive perfection ». Elle induit que le temps présent n'est pas le temps eschatologique, et que la liturgie présente est en attente de la consommation de l'Église et de la perfection définitive de l'univers dans le Christ. À partir de cette doctrine des fins dernières, le rôle propre de la liturgie dans l'histoire apparaît plus clairement, et la doxologie peut être mieux définie.

Un premier aspect de la liturgie chrétienne est d'exprimer l'accomplissement du dessein divin réalisé dans le mystère pascal. Un second aspect de la liturgie chrétienne est d'exprimer l'attente du monde à venir. Pickstock insiste sur le premier aspect, mais pas sur le second. Dans une réflexion théologique sur la doxologie, nous devons souligner que le rituel eucharistique oriente le fidèle vers les choses dernières qui sont à venir¹⁰⁷⁸. Nous devons également indiquer que le rituel ne prétend pas accomplir la liturgie du peuple de Dieu dans la gloire, comme en témoigne l'affirmation de la constitution *Lumen gentium* selon laquelle « l'Église en pèlerinage porte dans ses *sacrements* et ses institutions, qui *relèvent de ce temps*, la figure du siècle qui passe »¹⁰⁷⁹. La doctrine catholique des fins dernières révèle donc que les rituels liturgiques sont marqués « par la figure du siècle qui passe » parce qu'ils « relèvent de ce temps ». Ils sont transitoires, imparfaits et inachevés, car ils appartiennent à la réalité séculière qui passe. La doctrine des fins dernières distingue, par conséquent, l'accomplissement du salut dans le mystère pascal et la consommation du salut, de sorte qu'elle admet une réalité séculière qui

¹⁰⁷⁶ *Gaudium et spes*, n°40, AAS 58 (1966), p. 1058. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁷⁷ *Lumen gentium*, n°48, AAS 57 (1965), p. 53. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁷⁸ Dans le *Missel Romain* de 2002, l'anamnèse témoigne tout particulièrement de l'attente liturgique de la venue du Seigneur Jésus dans la gloire.

¹⁰⁷⁹ *Lumen gentium*, n°48, AAS 57 (1965), p. 53. C'est nous qui soulignons.

passe et à laquelle appartiennent les rituels liturgiques. Bien qu'éventuellement protégé des influences de la modernité, le « rite romain médiéval » est donc imparfait et inachevé. Nous en concluons qu'aucune expression liturgique terrestre ne rend parfaitement compte de la vie doxologique telle qu'elle se déploiera dans le monde à venir. La réflexion philosophique peut décrire une vie doxologique compréhensible selon la raison ; la doctrine des fins dernières enseigne que la vie doxologique glorieuse à laquelle l'homme est appelé est imparfaitement exprimée dans les rituels liturgiques. En raison de l'affirmation de *Gaudium et spes* selon laquelle « le corps de la famille humaine » grandit sur cette terre et « offre déjà quelque ébauche du siècle à venir », nous pouvons tenir qu'il y a une continuité entre la liturgie de ce temps envisagée par la théologie et celle qui adviendra dans « le temps où sont renouvelées toutes choses »¹⁰⁸⁰. Nous devons cependant préciser qu'en raison de sa participation à « la figure du siècle qui passe », la liturgie de ce temps sera profondément transformée dans le monde à venir. La doctrine catholique de l'eschatologie implique donc que la liturgie terrestre n'est que l'ébauche de la liturgie céleste vécue dans le monde à venir. Nous ajoutons, enfin, que *Gaudium et spes* déclarant que « le mode de transformation du cosmos » est ignoré par la théologie, la forme définitive de la liturgie céleste dans la gloire ne peut pas être connue par la philosophie, ni par la théologie¹⁰⁸¹. Dans la compréhension de la doxologie, la doctrine des fins dernières oblige par conséquent à la situer dans « la figure du siècle qui passe », et à soutenir que la doxologie trouvera une expression glorieuse ineffable. Nous en concluons que toute doxologie vécue dans ce siècle est donc imparfaite et inachevée, et qu'elle attend d'être transformée lors de la venue glorieuse du Seigneur.

En étudiant l'eschatologie développée par la théologie catholique, nous sommes conduits à penser autrement la doxologie. Nous avons en effet constaté qu'elle affirme l'accomplissement des promesses du salut en Jésus-Christ, et l'attente du monde à venir et du « temps où sont renouvelées toutes choses. » C'est pourquoi nous avons conclu, d'une part, au caractère transitoire de tout rituel liturgique et, d'autre part, à la distance entre la conception philosophique ou théologique de la doxologie et sa réalité glorieuse à venir. L'eschatologie en régime catholique implique, en d'autres termes, de situer les expressions doxologiques comme appartenant à « la figure du siècle qui passe. »

Ayant reconnu la légitimité de la démarche philosophique de Pickstock, nous avons entrepris de la confronter à la théologie dogmatique catholique. Les doctrines de la Trinité, de

¹⁰⁸⁰ *Gaudium et spes*, n°39, AAS 58 (1966), p. 1057 ; *Lumen gentium*, n°48, AAS 57 (1965), p. 53.

¹⁰⁸¹ *Gaudium et spes*, n°39, AAS 58 (1966), p. 1057.

l'Incarnation, de la Rédemption et des fins dernières permettent de dessiner la doxologie. Dans un premier temps, nous avons déduit de la doctrine trinitaire que la définition de la doxologie devait intégrer la liberté créée de l'être humain et les étapes dans le don corrélatives à cette liberté. Nous affirmons ainsi que la doxologie se comprend à partir du don désintéressé de lui-même dans lequel l'être humain se trouve lui-même, et nous insistons sur l'existence d'étapes permettant de tenir une authentique croissance dans le don. À partir de la doctrine de l'Incarnation et de la Rédemption, nous avons conclu, dans un deuxième temps, à l'absence de confusion entre la créature et le Créateur dans la doxologie, et à la nécessité de la grâce se déployant dans l'histoire pour vivre dans la doxologie. Nous avons souligné que la vie doxologique ne supprimait pas la différence entre l'homme et Dieu, et qu'elle supposait un arrachement au péché par le don de la grâce et non la seule illumination de l'esprit par une découverte philosophique. En étudiant la doctrine catholique des fins dernières, nous avons établi, dans un troisième temps, que la liturgie terrestre appartenait à « la figure du siècle qui passe » annonçant une liturgie céleste dans la gloire ineffable. De ce fait, nous affirmons que la doxologie vécue dans le temps du pèlerinage terrestre de l'Église est appelée à une transformation dans la gloire. À partir de ces doctrines théologiques, nous déduisons une nouvelle définition de la doxologie distincte de celle résultant de la réflexion philosophique de Pickstock. En vertu de cette méthode, deux chemins parallèles ont été parcourus : celui de la théologie dogmatique et celui de la philosophie. Étant donné que le projet de Pickstock est d'établir que la philosophie s'achève dans la liturgie et la doxologie, car elle s'y unit à la théologie, nous proposons de poursuivre ce projet en demeurant dans la perspective catholique de la distinction de la philosophie et de la théologie. Dans ce but, nous devons emprunter la voie de la théologie fondamentale, en précisant d'abord que sa mission est d'établir théologiquement les présupposés philosophiques à l'accueil de la Révélation chrétienne. Nous construisons ensuite notre hypothèse que la « théologie fondamentale liturgique » correspond au projet de Pickstock pour la théologie catholique, puisqu'elle est une réflexion sur la relation entre la philosophie et la théologie enchâssée dans la liturgie. Nous dégageons quelques premiers apports d'une telle réflexion théologique.

2. La tâche de la théologie fondamentale : rendre raison de la foi

La constitution *Dei Filius* affirme la distinction des deux ordres de connaissance, et cette distinction est reprise par l'encyclique *Fides et ratio*¹⁰⁸². Cette distinction ne signifie toutefois pas leur séparation. Une forme d'union entre eux découle notamment de l'invitation de l'Apôtre Pierre faite aux fidèles de rendre *raison* de l'espérance et de la foi qui sont en eux (cf. *1 P* 3, 15)¹⁰⁸³. Pour Jean-Paul II, cette invitation fonde la théologie fondamentale dont la tâche est de rendre raison de la foi. D'après lui, elle l'opère en s'employant « à justifier et à expliciter la relation entre la foi et la réflexion philosophique. »¹⁰⁸⁴ La doctrine catholique considère ainsi que l'existence de deux principes de connaissance, la foi et la raison, n'interdit pas que les mêmes vérités puissent être connues par la foi ou par la raison. Il en résulte, en outre, que la théologie doit déterminer celles qui sont connues par la foi, et celles qui le sont par la raison. La partie de la théologie qui réalise ce travail de discernement reçoit le nom de « théologie fondamentale ». Sa mission est plus précisément, selon Jean-Paul II, de « montrer comment, à la lumière de la connaissance par la foi, apparaissent certaines vérités que la raison saisit déjà dans sa démarche autonome de recherche. »¹⁰⁸⁵ Elle opère ainsi une recherche grâce à la lumière de la foi, mais dont l'objet est certaines vérités connues par la raison. Comme théologie, elle déploie une connaissance par la foi, mais elle dialogue avec la philosophie puisqu'elle veut rendre raison de la foi. À la suite de R. Latourelle, nous soulignons qu'elle se distingue de l'apologie à laquelle elle a parfois été identifiée, car celle-ci cherche à élaborer *philosophiquement* les conditions de possibilité d'une révélation divine afin de montrer que la Révélation chrétienne y correspond parfaitement¹⁰⁸⁶. Dans notre perspective, la théologie fondamentale est une partie de la théologie mais qui, en raison de sa relation avec la philosophie, s'interroge sur la frontière entre les deux disciplines.

Cette définition du rôle de la théologie fondamentale formulée par *Fides et ratio* est cohérente avec la relation entre la philosophie et la théologie que l'encyclique décrit. D'après Jean-Paul II, en raison du contexte historique, « il fallait affirmer la distinction entre les

¹⁰⁸² Cf. *Dei Filius*, ch. 4, DS 3015 ; *Fides et ratio*, n°8, AAS 91 (1999), p. 12.

¹⁰⁸³ Sur l'équivalence entre espérance et foi, voir : G. EMERY, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Cerf, coll. « Initiations », 2009, p. 10.

¹⁰⁸⁴ *Fides et ratio*, n°67, AAS 91 (1999), p. 55.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁸⁶ Pour une histoire de la théologie fondamentale, voir : R. LATOURELLE, « Théologie fondamentale : histoire et spécificité » in R. LATOURELLE & R. FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal (CAN)-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p. 1352-1362. L'article est désormais cité R. LATOURELLE, « Théologie fondamentale : histoire et spécificité » suivi du numéro de page.

mystères de la foi et les découvertes philosophiques » au concile Vatican I¹⁰⁸⁷. C'est pourquoi *Dei Filius* établit clairement la distinction entre la raison et la foi à partir du principe et de l'objet de connaissance¹⁰⁸⁸. La tâche de la théologie fondamentale présentée par *Fides et ratio* respecte clairement cette distinction quant au principe de la connaissance. Elle suppose, en effet, la distinction entre les mystères de la foi et les découvertes philosophiques. D'un côté, se trouvent les mystères connus par la lumière de la foi qui induisent des vérités connues grâce à Dieu qui les révèle et qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper. De l'autre, se trouvent les découvertes philosophiques connues par la lumière de la raison qui induisent des vérités connues en raison de leur vérité intrinsèque perçue par la raison¹⁰⁸⁹. En conformité avec *Dei Filius*, la théologie fondamentale est une théologie, car son principe de connaissance est la foi, et non pas la raison. Quant à l'objet de la connaissance, la tâche de la théologie fondamentale malmène la distinction des deux ordres de *Dei Filius*. Pour rendre raison de la foi, elle étudie effectivement les vérités susceptibles d'être connues en vertu de la foi *et* en vertu de la raison. Elle se situe donc, apparemment, en contradiction avec l'enseignement de *Dei Filius*, et elle oblige à s'interroger sur son objet. Nous précisons désormais si son objet est théologique ou philosophique, auquel cas la distinction de *Dei Filius* serait caduque.

La distinction entre la connaissance par la foi et celle par la raison posée par *Dei Filius* est théorique. Le risque existe de l'interpréter trop rapidement comme une séparation radicale entre ces deux ordres de connaissance. En réalité, tout en établissant cette distinction, *Dei Filius* déclare qu'« il ne peut jamais y avoir de vrai désaccord entre la foi et la raison, étant donné que c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi, et qui fait descendre dans l'esprit humain la lumière de la raison »¹⁰⁹⁰. À cause de l'unique origine entre la Révélation et la raison, *Dei Filius* ne sépare pas les deux ordres, mais suggère déjà qu'ils doivent être unis. Dans la continuité de cet enseignement, Jean-Paul II affirme l'unité de la vérité dans *Fides et ratio*. Dès les premiers mots de l'encyclique, il est évident que la foi et la raison sont unies, puisque Jean-Paul II écrit qu'elles « sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. »¹⁰⁹¹ À partir de cette unité, il peut donc attribuer à la théologie fondamentale la « tâche de rendre compte de la foi (cf. *I P* 3, 15) », et lui donner de se pencher sur les vérités de la foi qui sont également des vérités de la raison¹⁰⁹². Pour la

¹⁰⁸⁷ *Fides et ratio*, n°53, AAS 91 (1999), p. 47.

¹⁰⁸⁸ Cf. *Dei Filius*, ch. 4, DS 3015.

¹⁰⁸⁹ Cf. *Dei Filius*, ch. 3, DS 3008.

¹⁰⁹⁰ Cf. *Dei Filius*, ch. 4, DS 3017.

¹⁰⁹¹ *Fides et ratio*, n°1, AAS 91 (1999), p. 5.

¹⁰⁹² *Fides et ratio*, n°67, AAS 91 (1999), p. 56.

théologie fondamentale, chercher à rendre raison de la foi consiste, en effet, à établir la crédibilité rationnelle de la Révélation. À cause de l'unique origine de la Révélation et de la raison, elle postule que cette crédibilité peut être démontrée à partir de la foi, et qu'elle peut guider la philosophie dans la démonstration rationnelle de l'adéquation de la Révélation à la Création. Comme l'écrit Jean-Paul II, lorsqu'elle accomplit ce travail, « l'esprit est conduit à reconnaître l'existence d'une voie réellement propédeutique de la foi, qui peut aboutir à l'accueil de la Révélation, sans s'opposer en rien à ses principes propres et à son autonomie spécifique. »¹⁰⁹³ La théologie fondamentale a par conséquent pour tâche de puiser dans la Révélation pour définir les vérités que l'homme peut également connaître par la raison, et qui le préparent à l'accueil de la Révélation. Elle est une partie de la théologie, car son principe de connaissance est la foi. Elle ne viole pas la distinction de *Dei Filius* quant à l'objet de sa quête, car son champ de recherche est limité à la détermination, grâce à la foi, de vérités rationnellement connaissables et constituant une propédeutique à la foi. La théologie fondamentale ne se substitue pas à la recherche philosophique, mais elle la guide et l'oriente.

Nous constatons que la tâche de la théologie fondamentale est proprement théologique, mais qu'elle suppose une union entre la théologie et la philosophie. À cause de l'unité de la vérité, la théologie fondamentale peut rendre raison de la foi (cf. *I P* 3, 15), et établir certaines vérités connaissables par la philosophie et préparant à l'acte de foi en la Révélation divine. Dans cette œuvre, elle ne remplace pas la recherche philosophique, mais elle lui est une aide. À cause du péché, la raison humaine est assurément faillible, et la recherche philosophique limitée¹⁰⁹⁴. Selon Jean-Paul II, la théologie fondamentale offre son aide à la philosophie en conférant « aux vérités que la raison saisit déjà dans sa démarche autonome de recherche (...) une plénitude de sens, en les orientant vers la richesse du mystère révélé, dans lequel elles trouvent leur fin ultime. »¹⁰⁹⁵ La philosophie peut connaître certaines vérités que la théologie fondamentale situe dans la perspective de la fin ultime de toute chose. En agissant ainsi, la théologie fondamentale guide et oriente la recherche philosophique, et conserve un objet théologique appartenant à l'ordre de la foi, car elle étudie ces vérités selon la finalité ultime fournie par la Révélation divine. « Comme discipline *spécifique*, écrit R. Latourelle, elle possède un objet matériel et formel qui lui est propre, à savoir l'*automanifestation* et *autodonation* de Dieu en Jésus-Christ,

¹⁰⁹³ *Fides et ratio*, n°67, AAS 91 (1999), p. 57.

¹⁰⁹⁴ Cf. *Gaudium et spes*, n°15, AAS 58 (1966), p. 1036 : « En effet, l'intelligence ne se limite pas aux seuls phénomènes, mais elle est capable d'atteindre la réalité intelligible, avec une vraie certitude, même si, par suite du péché, elle est en partie obscurcie et affaiblie » ; *Fides et ratio*, n°22. 51, AAS 91 (1999), p. 23. 45.

¹⁰⁹⁵ *Fides et ratio*, n°67, AAS 91 (1999), p. 57.

et l'autocrédibilité de cette manifestation qu'il constitue par sa présence au monde. »¹⁰⁹⁶ Comme toute la théologie, ajoute-t-il, son objet et son centre d'unité est « l'intervention inouïe de Dieu dans l'histoire, dans la chair et le langage de Jésus-Christ », mais elle se distingue de la dogmatique en ce qu'elle envisage cette intervention divine « dans sa *globalité* et son inséparable *unité*. »¹⁰⁹⁷ À cause de son intérêt pour la globalité et l'unité de l'intervention divine, elle se rapproche effectivement de la philosophie mais, parce qu'elle croit à l'origine divine de cette intervention, elle s'en distingue. Sa préoccupation en faveur de la globalité et de l'unité de l'intervention divine lui permet d'aider la philosophie, et de l'orienter vers la fin ultime sans la remplacer. Parmi les vérités rationnelles auxquelles elle confère la plénitude de sens se trouvent, d'après Jean-Paul II, « la connaissance naturelle de Dieu, la possibilité de distinguer la révélation divine d'autres phénomènes ou la reconnaissance de sa crédibilité, l'aptitude du langage humain à exprimer de manière significative et vraie même ce qui dépasse toute expérience humaine. »¹⁰⁹⁸ Elle connaît ces vérités par la foi en comprenant qu'elles sont requises et incluses dans l'acte de foi, mais elle démontre que la raison peut les découvrir selon son mode propre de connaissance, et elle enseigne à la philosophie leur sens plénier. Elle accomplit ainsi sa tâche de propédeutique à l'accueil de la Révélation par la foi. Selon cette conception, la théologie fondamentale se présente donc comme une partie de la théologie qui détermine les présupposés philosophiques à l'acte de foi.

Devant la tentative de Pickstock d'unir la philosophie et la théologie par la liturgie, nous avons réfléchi à l'articulation entre ces deux disciplines pour la doctrine catholique. Après avoir exposé la distinction des deux ordres de connaissance, nous comprenons qu'ils sont unis. Nous avons ainsi montré que, dans le prolongement des affirmations de *Dei Filius*, l'encyclique *Fides et ratio* voit dans la théologie fondamentale la science apte à déterminer, à partir de la Révélation, les chemins philosophiques qui y conduisent. Dans cette perspective, philosophie et théologie ne sont pas confondues, mais unies selon leurs ordres propres respectifs. En raison de la reconnaissance de cette tâche de la théologie fondamentale, un chemin distinct de celui emprunté par Pickstock peut être envisagé pour comprendre l'union de la philosophie et de la théologie dans la liturgie. Nous l'appelons « théologie fondamentale liturgique », car il élabore théologiquement à partir de la liturgie les présupposés philosophiques de la Révélation.

¹⁰⁹⁶ R. LATOURELLE, « Théologie fondamentale : histoire et spécificité », p. 1358.

¹⁰⁹⁷ R. LATOURELLE, « Théologie fondamentale : histoire et spécificité », p. 1358.

¹⁰⁹⁸ *Fides et ratio*, n°67, AAS 91 (1999), p. 57.

3. Apports de la « théologie fondamentale liturgique »

Nous avons souligné l'intérêt de la philosophie de Pickstock qui établit la dimension doxologique du sujet humain, et indiqué que la théologie dogmatique pouvait également réfléchir à la vie doxologique de l'être humain. Nous avons, ensuite, démontré la nécessité de recourir à la théologie fondamentale pour exposer la relation d'union différenciée entre la philosophie et la théologie. Désormais, nous mettons en lumière les apports de la « théologie fondamentale liturgique » pour prolonger l'intuition de Pickstock. Nous élaborons la « théologie fondamentale liturgique »¹⁰⁹⁹. D'une part, en tant que théologie fondamentale, celle-ci se situe à la frontière entre la philosophie et la théologie, déterminant les préalables à l'accueil de la Révélation. D'autre part, en tant que théologie liturgique, elle voit dans liturgie le premier lieu théologique pour déterminer les préalables philosophiques à l'accueil de la Révélation. Pour cette raison, l'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique » suppose la démonstration préliminaire de la primauté théologique de la liturgie. Après avoir établi cette primauté, nous faisons apparaître deux apports de la « théologie fondamentale liturgique ». Premièrement, nous montrons que la liturgie enseigne qu'une théorie du signe clair constitue un préalable à l'accueil de la Révélation chrétienne. Deuxièmement, nous dégageons de la théologie de la liturgie l'invitation faite à la philosophie d'affirmer la différence entre l'espace et le temps, et la primauté du second sur le premier.

¹⁰⁹⁹ Les réflexions sur une « théologie de la liturgie » ou une « théologie liturgique (*liturgical theology*) » sont nombreuses. Outre l'influence d'O. Casel et du Mouvement Liturgique, parmi les ouvrages importants dans l'élaboration d'une théologie liturgique, nous devons citer ceux d'A. Schmemmann et A. Kavanagh, ou celui plus récent de D. Fagerberg (A. KAVANAGH, *On Liturgical Theology*, New York, Pueblo Publishing Company, 1984 ; A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood (USA), St Vladimir's Seminary Press, 1966 ; D. FAGERBERG, *Theologia Prima : What is Liturgical Theology ?*, 2nd édition, Chicago (USA), Hillebrands Books, 2004). Pour une présentation générale de ces réflexions, voir : J. GELDHOF, « Liturgical theology », Oxford Research Encyclopedia, [En ligne], consulté le 23 décembre 2016. URL : <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-14>. Nous n'avons, toutefois, pas recensé de tentatives d'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique ». T. Sampson envisage, certes, une « théologie fondamentale liturgique anglicane (*Anglican Fundamental Liturgical Theology*) », mais il ne comprend pas la théologie fondamentale selon la perspective catholique (cf. T. SAMPSON, « Scripture, Tradition and Ressourcement : Toward an Anglican Fundamental Liturgical Theology », [En ligne], consulté le 23 décembre 2016. URL : <http://www.anglicantheologicalreview.org/static/pdf/articles/sampson.pdf>). J. Driscoll propose, en revanche, un dialogue entre la théologie fondamentale (*Fundamental Theology*) et la théologie liturgique (*Liturgical Theology*) qui se rapproche de notre projet, évoquant notamment le travail de S. Marsili (cf. J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table : Master Themes in the Theological Tradition*, Leominster (USA), Gracewing, 2005, p. 99-128). Il s'en distingue néanmoins, car il maintient une distance entre ces deux parties de la théologie.

Préliminaire : la primauté théologique de la liturgie

La constitution *Dei Verbum* enseigne que « la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles » comme cela se vérifie dans les Écritures et, en particulier, dans le témoignage évangélique sur la vie de Jésus¹¹⁰⁰. N'étant pas limitée aux paroles de Dieu, mais intégrant les gestes de Dieu, la Révélation ne peut donc pas être seulement transmise par l'oral ou l'écrit. Une activité unissant paroles et actions telle que la liturgie peut davantage prétendre transmettre la Révélation. Nous pouvons ainsi comprendre que le Christ institue lui-même la liturgie pour que la Révélation ne soit pas transmise comme un « donné » du passé, mais qu'elle soit agissante dans la vie de l'Église¹¹⁰¹. C'est pourquoi *Sacrosanctum concilium* déclare que le Christ agit et parle « surtout dans les actions liturgiques » de sorte que la liturgie « est le sommet vers lequel tend l'action de l'Église, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu »¹¹⁰². Rendant présent le Christ parlant et agissant, la liturgie communique le salut contenu dans la Révélation, et elle est, par conséquent, l'activité la plus excellente de l'Église. Comme le note Benoît XVI, la priorité chronologique de constitution sur la liturgie à Vatican II est le signe de la primauté de la liturgie dans la vie de l'Église¹¹⁰³. Le salut annoncé dans la Révélation est accompli dans la liturgie plus que dans toute autre activité de l'Église. Or, la théologie fondamentale déterminant les préalables à l'accueil de la Révélation à partir de la Révélation elle-même, elle puise dans la vie de l'Église qui annonce et rend présente la Révélation de manière excellente dans son activité liturgique. La liturgie constitue par conséquent la première source de la théologie fondamentale, qui doit alors s'élaborer à partir d'elle, et se présenter comme la « théologie fondamentale liturgique ». Dans ce cas, elle s'appuie sur la théologie de la liturgie pour déterminer les préalables à l'accueil de la

¹¹⁰⁰ *Dei Verbum*, n°2, AAS 58 (1966), p. 818 : « Pareille économie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles, de sorte que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent. »

¹¹⁰¹ Cf. *Sacrosanctum concilium*, n°6, AAS 54 (1966), p. 100.

¹¹⁰² Cf. *Sacrosanctum concilium*, n°7, AAS 54 (1966), p. 100-101 : « Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, "le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offrit alors lui-même sur la croix" et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, dans les sacrements au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. » ; *Sacrosanctum concilium*, n°10, AAS 54 (1966), p. 102. Dans une formule très forte, la constitution *Lumen gentium* déclare pour sa part que l'eucharistie est « source et sommet de toute la vie chrétienne » (*Lumen gentium*, n°11, AAS 57 (1965), p. 15).

¹¹⁰³ Cf. J. RATZINGER, *Opera Omnia. Teologia della liturgia*, vol. XI, Vatican, Libreria Editrice Vatican, 2010. Un extrait de la *Préface* écrite par Benoît XVI est disponible en ligne (URL : <http://papa.ratzinger-blog.raffaella.blogspot.fr/2008/10/j-ratzinger-la-liturgia-il-centro-della.html>, consulté le 23 décembre 2016).

Révélation, connaissables par la raison philosophique. La « théologie fondamentale liturgique » ouvre ainsi la voie à une réflexion philosophique de la dimension liturgique et doxologique du sujet humain à partir de la théologie de la liturgie. Elle peut le faire en reconnaissant la primauté théologique de la liturgie et la tâche de la théologie fondamentale. De ce travail de la « théologie fondamentale liturgique », nous dégageons deux apports principaux s'inspirant de la réflexion de Pickstock. La « théologie fondamentale liturgique » révèle d'une part qu'une théorie du signe clair échappant à la domination de la modernité est un préalable à la foi accessible à la philosophie. Elle dévoile d'autre part une nécessaire distinction entre l'espace et le temps, et une primauté du temps sur l'espace que la philosophie peut établir.

3.1. La théorie du signe clair fondée dans la théologie catholique de la liturgie

Dans l'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique », nous n'envisageons pas de contester la décision des Pères du concile Vatican II de simplifier la liturgie, mais nous la recevons dans l'obéissance de la foi dans la mesure où elle est une décision magistérielle. Nous construisons la « théologie fondamentale liturgique » à partir de cette décision en précisant d'abord en quoi elle consiste. Nous montrons, ensuite, qu'elle n'est pas le résultat d'une influence négative de la modernité induisant une réduction du mystère divin à un objet manipulable, et nous réfléchissons pour finir à une théorie générale de la clarté du signe à partir de la théologie de la liturgie exprimée à Vatican II.

3.1.1 La décision magistérielle de la simplification des rites

En raison des questions soulevées par Pickstock sur la réforme liturgique initiée par le concile Vatican II, il est particulièrement nécessaire de rappeler le rôle du Magistère dans le travail théologique. La constitution *Dei Verbum* enseigne que la théologie suppose l'écoute de la Parole de Dieu déposée dans la Sainte Tradition et la Sainte Écriture, et authentiquement interprétée par le Magistère de l'Église¹¹⁰⁴. Elle précise que le Magistère n'est pas « au-dessus

¹¹⁰⁴ Cf. *Dei Verbum*, n°10, AAS 58 (1966), p. 822.

de la Parole de Dieu », mais « à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis »¹¹⁰⁵. C'est pourquoi *Sacrosanctum concilium* reconnaît au Magistère la charge d'organiser la liturgie, écrivant que « le droit de régler l'organisation de la liturgie dépend uniquement de l'autorité de l'Église ; il appartient au Siège apostolique et, selon les règles du droit, à l'évêque »¹¹⁰⁶. La révision des rituels liturgiques est admise à condition qu'elle soit promue par le Magistère, la fidélité aux mystères révélés exprimés dans ces rituels étant garantie par l'investissement de l'autorité du Magistère. Le Magistère peut donc souhaiter un retour aux sources patristiques ou médiévales en vue d'un renouvellement de la liturgie sans que ce retour signifie un rejet des évolutions liturgiques advenues au cours des siècles et soutenues par le Magistère. En d'autres termes, « l'herméneutique de la réforme » et du « renouveau dans la continuité » du concile Vatican II exposée par le Pape Benoît XVI s'applique également en matière liturgique¹¹⁰⁷. Puisque le Magistère vivant a la charge d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu écrite ou transmise, la théologie catholique n'envisage pas de périodes d'errance radicale dans la foi y compris dans son expression liturgique. Par conséquent, l'affirmation pickstockienne de la rupture scotiste dans l'histoire de la doctrine chrétienne s'exprimant notamment dans une liturgie défailante n'est pas admissible en régime catholique, si elle désigne une rupture dans la transmission de l'intégrité du dépôt de la foi. L'affirmation théologique de la fidélité de l'Église à la Parole de Dieu interprétée sous la conduite du Magistère implique que le discernement à l'égard de la modernité se réalise progressivement dans la vie de l'Église. Sur le plan doctrinal, le Magistère a condamné diverses thèses modernes, mais il a également reçu de la modernité des apports dans l'intelligence de la doctrine chrétienne¹¹⁰⁸. Dans l'élaboration de la liturgie, le Magistère exerce de même un discernement à l'égard de la modernité de sorte qu'aucun rituel promu par le Magistère ne peut être considéré comme exprimant un christianisme radicalement perverti par elle. Aucune expression liturgique de la foi promue par

¹¹⁰⁵ Cf. *Dei Verbum*, n°10, AAS 58 (1966), p. 822 : « La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ. Pourtant, ce Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il est à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu. »

¹¹⁰⁶ *Sacrosanctum concilium*, n°22, AAS 56 (1964), p. 106.

¹¹⁰⁷ Cf. BENOÎT XVI, *Discours à la Curie romaine*, 22 décembre 2005, *La documentation catholique*, t. CIII, 15 janvier 2006, n°1, p. 59-62.

¹¹⁰⁸ Au cours du XIX^e siècle, le Magistère intervint de nombreuses fois pour condamner le libéralisme, le rationalisme, l'indifférentisme, etc. (cf., notamment, PIE IX, *Syllabus*, 8 décembre 1864, DS 2901-2980). Citons ici particulièrement l'adoption et la promotion par le Magistère catholique de la liberté religieuse (cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, 7 décembre 1965, AAS 58 (1966), p. 929-946 ; BENOÎT XVI, « Liberté religieuse, chemin de la paix », *Message pour la Journée mondiale de la paix*, 1^{er} janvier 2011, *La documentation catholique*, n°2459, t. CVIII, 2 janvier 2011, n°1, p. 2-9).

le Magistère de l'Église ne peut donc être interprétée comme une *soumission* du christianisme à la pensée moderne. La réflexion philosophique de Pickstock est intéressante mais, dans la « théologie fondamentale liturgique », l'autorité du Magistère doit être reçue.

Dans sa lecture phénoménologique du « rite romain médiéval », Pickstock met en lumière une ontologie doxologique, démontrant que le rituel développe une philosophie de l'être et que la liturgie permet un nouveau regard sur l'être. L'analyse de Pickstock sur le « rite romain médiéval » invite à s'interroger sur les rituels promus par l'autorité ecclésiastique après Vatican II dans le rite latin. Certaines parties de la messe, telles le *Gloria* ou le *Credo*, ayant été conservées dans les nouveaux rituels, l'interprétation qu'en fait Pickstock peut être reçue sans difficulté particulière. Néanmoins, Pickstock insiste aussi sur la répétition dans la liturgie, et elle affirme explicitement que la simplification voulue par les réformateurs de Vatican II provient d'une influence néfaste de la modernité. Elle conteste spécialement les justifications de la simplification données par L. Bouyer, T. Klauser ou J. Jungmann¹¹⁰⁹. Nous rappelons que la décision de la simplification n'appartient pas à ces auteurs mais aux Pères conciliaires de Vatican II, et qu'elle fut approuvée par l'évêque de Rome. Elle est une décision du Magistère de l'Église catholique dans son expression la plus haute¹¹¹⁰. À la différence de la lecture phénoménologique de Pickstock, la « théologie fondamentale liturgique » envisage la simplification du rituel dans le cadre de l'obéissance de la foi. Cela suppose de recevoir la décision de la simplification de la liturgie par la constitution *Sacrosanctum concilium* comme une affirmation magistérielle à partir de laquelle la liturgie peut être comprise dans le mystère chrétien. Nous pouvons établir le contenu de cette décision en précisant les normes adoptées pour la réforme de la liturgie par *Sacrosanctum concilium*. Sur la question de la simplification, les Pères conciliaires ont principalement déclaré que « les rites manifesteront une noble *simplicité*, seront d'une *brièveté* remarquable et éviteront les *répétitions inutiles* ; [qu']ils seront adaptés à la capacité de compréhension des fidèles et [que], en général, *il n'y aura pas besoin de nombreuses explications pour les comprendre* »¹¹¹¹. La décision de simplification de la liturgie et de suppression de certaines répétitions apparaît ici dans sa fermeté et dans son souci que les fidèles comprennent aisément les rites. La perspective de *Sacrosanctum concilium* se révèle être celle de la simplification de la liturgie au service de l'intelligence des rites. Les Pères conciliaires mettent en avant l'aspect didactique de la liturgie plutôt que l'ineffabilité divine.

¹¹⁰⁹ Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing*, p. 170-176 ; *Après l'écrit*, p. 213-218.

¹¹¹⁰ Cf. *Codex iuris canonici*, can. 337 § 1 : « Le Collège des Évêques exerce le pouvoir sur l'Église tout entière de manière solennelle dans le Concile œcuménique. »

¹¹¹¹ *Sacrosanctum concilium*, n°34, AAS 56 (1964), p. 109. C'est nous qui soulignons.

Ils estiment que la liturgie est une expression intelligible de la Parole de Dieu, les rites ayant pour finalité de faire comprendre l'être et l'agir de Dieu. La liturgie doit, par conséquent, signifier la proximité de Dieu qui s'adresse à l'homme¹¹¹². De ce fait, la position de *Sacrosanctum concilium* s'inscrit dans l'ensemble de la doctrine catholique sur la Révélation exprimée à Vatican II. Selon cette doctrine, l'humanité véritable du Christ distincte de et unie à sa divinité est le *medium* de la Révélation du Père¹¹¹³. La vérité du Christ dans l'union de ces deux natures fonde l'intelligibilité la Parole de Dieu et la rationalité de la théologie. En raison de leur caractère humain, les paroles et les gestes du Christ révélant le Père peuvent donc être compris par des êtres humains. Nous affirmons que, de manière semblable, la médiation humaine du Christ fonde l'intelligibilité de la liturgie. L'aspect didactique de la liturgie est au service de la participation des fidèles à celle-ci, participation promue par *Sacrosanctum concilium* qui déclare que « cette restauration doit consister à organiser les textes et les rites de telle façon qu'ils expriment avec plus de *clarté* les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple chrétien, autant qu'il est possible, puisse facilement les saisir et y *participer* par une célébration pleine, active et communautaire. »¹¹¹⁴ En demandant que les rites soient clairs et que les « répétitions inutiles » soient supprimées, les Pères ont donc en vue la participation des fidèles à la liturgie. Ils jugent que certaines répétitions interviennent au détriment de la compréhension des rites, et ils souhaitent leur suppression afin que les réalités saintes soient exprimées plus clairement et que les fidèles participent pleinement, activement et communautairement à l'acte liturgique. La demande de suppression des « répétitions inutiles » n'est donc pas l'expression d'une opposition de principe à la répétition dans la liturgie. Les Pères rejettent celles qui nuisent à l'expression des réalités saintes et à la participation des fidèles, considérant que toute répétition n'est pas profitable à la célébration du culte divin. Ils pensent que certaines répétitions peuvent entraver la célébration du culte divine qui suppose une certaine compréhension des rites. Pour les Pères, l'intelligibilité des rites est donc judicieuse au regard de l'économie divine de la Révélation. Dans l'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique », nous mettons en évidence certaines conséquences pour l'accueil de

¹¹¹² Cf. *Dei Verbum*, n°2, AAS 58 (1966), p. 818 : « le Dieu invisible (cf. *Col* 1, 15 ; *1 Tm* 1, 17) s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis (cf. *Ex* 33, 11 ; *Jn* 15, 14-15), il s'entretient avec eux (cf. *Ba* 3, 28) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie. »

¹¹¹³ Cf. *Dei Verbum*, n°2, AAS 58 (1966), p. 818 : « Pareille économie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles, de sorte que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent. La profonde vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation. »

¹¹¹⁴ *Sacrosanctum concilium*, n°21, AAS 56 (1964), p. 106. C'est nous qui soulignons.

la Révélation de cette vision de la liturgie simple et claire au service de la participation des fidèles. À cette fin, nous devons préciser la conception du signe liturgique induite par la promotion de la simplification des rites.

3.1.2 La clarté du rite au service du mystère de la foi

La doctrine catholique exprimée au concile Vatican II insiste sur la participation des fidèles à la liturgie. À cette fin, les Pères conciliaires ont demandé que les rites expriment clairement les réalités saintes qu'ils célèbrent, et que les répétitions qui sont inutiles à cet égard soient supprimées. Selon la théologie catholique, l'intelligence du fidèle est donc investie dans la liturgie. Le souhait que le rite exprime clairement la réalité sainte qui est célébrée, afin que le fidèle participe à la liturgie, témoigne de la préférence de la théologie catholique pour une théorie du signe clair¹¹¹⁵. Pour cette théologie de la liturgie, le signe doit renvoyer le plus clairement possible au signifié sans qu'il ne soit fait offense à l'ineffabilité divine. Elle juge, par exemple, que la clarté du signe constitué par l'eau versée accompagnée de la formule trinitaire est une aide, et non un obstacle, à l'accueil de la grâce propre du baptême qui est la purification des péchés et la nouvelle naissance dans l'Esprit¹¹¹⁶. Elle considère, à l'inverse, que la répétition de certains gestes ou paroles au cours du rite serait un obstacle à l'accueil de cette grâce. Cette théologie n'insiste pas sur le balbutiement liturgique justifié par l'ineffabilité divine, mais sur l'intelligibilité du don de Dieu communiqué à l'homme à travers le signe rituel. Elle préfère le signe clair, non pas à cause d'une influence néfaste de la modernité, mais en raison de la conviction que des paroles et des gestes peuvent adéquatement exprimer le don de Dieu comme les paroles et les gestes du Christ dévoilent à l'homme son identité. La clarté du signe se comprend à la lumière de cette comparaison, car elle est au service de l'acte de foi, et non à son détriment. Elle ne peut pas être interprétée comme une domination objective « moderne » de Dieu. Elle n'évacue pas, en effet, la foi mais la suscite, proposant de distinguer le don du donateur, les deux demeurant finalement mystérieux.

La demande conciliaire de simplification des rites visant à ce que les réalités saintes soient exprimées le plus clairement possible ne doit pas tout d'abord être interprétée comme l'exclusion de la foi. La demande de *Sacrosanctum concilium* vise à clarifier le lien entre le

¹¹¹⁵ Pour une réflexion sur le signe induit par la théologie sacramentelle, voir notamment : I. ROSIER-CATTACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, p. 35-98.

¹¹¹⁶ Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, §1262.

signe et le signifié, mais la recherche de la clarté de ce lien ne relève pas de l'ordre de la connaissance « moderne » critiquée par Pickstock. Pour les Pères, le fidèle ne peut assurément reconnaître le lien entre le signe et le signifié qu'en vertu de la foi qui reste un don de Dieu, échappant au contrôle du fidèle¹¹¹⁷. La clarté du signe vis-à-vis de la réalité sainte exprimée n'entraîne pas la domination « moderne » du sujet sur celle-ci, car il ne peut pas connaître le renvoi du signe au signifié sans la foi, elle-même donnée par Dieu. À titre d'exemple, le lien entre, d'une part, le versement de l'eau accompagné de la formule trinitaire et, d'autre part, la purification des péchés et la grâce de la nouvelle naissance n'est pas clair sans le don de la foi. Le lien entre l'eau et la purification est certes clair pour tous, comme l'est celui entre la plongée dans l'eau et la mort. La foi n'est donc pas nécessaire pour comprendre rationnellement le lien entre le signe et le signifié, mais elle l'est pour connaître la vérité de ce lien. La simplification des rites souhaitée par *Sacrosanctum concilium* n'est par conséquent pas le signe d'une influence néfaste de la modernité.

La clarté recherchée dans la liturgie ne peut pas ensuite être comprise comme l'expression d'une réduction de Dieu à un objet intramondain. Le but de cette restauration de la liturgie est en effet d'obtenir un passage clair entre le rite et le don de Dieu. Puisque le rite est intelligible, le fidèle connaît le don qu'il reçoit par le rite. Dans notre exemple, l'eau versée et la parole trinitaire prononcée permettent clairement au fidèle de connaître que le baptême opère une purification des péchés et le passage par la mort pour naître à la vie nouvelle. La clarté du signe rend possible une connaissance claire du signifié qu'est le don de Dieu. La connaissance de Dieu n'en devient cependant pas claire et certaine au sens de la modernité dénoncée par Pickstock, car le chemin de la foi peut distinguer le don du donateur. Le don de Dieu révèle Dieu lui-même, mais il appartient encore au fidèle de croire en Dieu à partir de son don. À partir de la purification des péchés et de la nouvelle naissance qu'il connaît grâce au signe reconnu dans la foi, le fidèle s'en remet ou non dans la foi à Dieu lui-même qui se révèle¹¹¹⁸. La clarté du signe permet le renvoi clair à un signifié connu dans la foi, à savoir le don de Dieu. Elle facilite alors l'acte plénier de la foi par lequel le fidèle s'en remet à Dieu lui-même, mais elle ne remplace pas cet acte d'une manière telle que la connaissance du don de Dieu par la foi serait identique à la connaissance de Dieu. Le don de Dieu témoigne de ce qu'il est ; il provoque la remise de soi à Dieu dans la plénitude de la foi, mais celle-ci requiert la liberté de la foi. La clarté du signe n'implique donc pas la réduction de Dieu à un objet

¹¹¹⁷ Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, §153.

¹¹¹⁸ Cf. *Dei Verbum*, n°5, AAS 58 (1966), p. 819.

clairement dominé par le sujet, car le signe désigne le don de Dieu qui peut être distinct de Dieu lui-même. En raison de cette distinction, la clarté du signe rituel ne doit pas être interprétée comme la recherche d'une connaissance « moderne », claire et certaine de Dieu.

La promotion par Vatican II du rite exprimant clairement les réalités saintes échappe, enfin, à la critique de la réduction du signifié à une réalité dominée par le sujet. Nous avons montré que la foi est nécessaire pour connaître la vérité du lien entre le signe et le signifié, et que la reconnaissance claire du don de Dieu n'est pas identique à la connaissance claire et certaine de Dieu lui-même. Nous établissons également que la clarté du signe ne produit pas une connaissance claire et certaine du signifié. Lorsqu'ils souhaitent que les rites « expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient », les Pères conciliaires n'entendent pas ignorer que les rites renvoient à des réalités saintes¹¹¹⁹. Ils souhaitent une clarté du lien entre le signe et les réalités saintes qu'il exprime, mais ils n'affirment pas que les réalités saintes soient connues d'une manière claire et certaine. Ils maintiennent qu'elles sont des dons de Dieu et, par conséquent, des réalités théologiques mystérieuses. Les nombreuses références au « mystère » dans la constitution *Sacrosanctum concilium*, spécialement au « mystère pascal », témoignent de cette conviction des Pères. Au n°48 de *Sacrosanctum concilium*, ils valorisent notamment l'intelligibilité des rites afin que les fidèles participent activement à l'Eucharistie, « mystère de la foi »¹¹²⁰. La promotion conciliaire de l'intelligibilité de la Parole de Dieu et de son action dans la liturgie ne signifie donc pas la suppression du mystère. La perspective de *Dei Filius* qui assure que la foi permet de connaître les « mystères cachés en Dieu » n'est pas évacuée par le souci de la simplification des rites liturgiques¹¹²¹. Les Pères conciliaires soulignent, au contraire, que l'intelligibilité de la Parole de Dieu et de son action dans la liturgie favorise l'exercice de la foi. La clarté du lien entre le rite et les réalités saintes n'épuise donc pas la dimension mystérieuse des réalités saintes qui sont signifiées. Le signe clair permet de connaître clairement quel est le signifié, mais il n'induit pas la connaissance claire et certaine du signifié comme un objet intramondain. Dans notre exemple, le rite du baptême doit exprimer le plus clairement possible que Dieu purifie des péchés et fait naître à une vie nouvelle. Il ne produit pas, en revanche, une connaissance claire et certaine de ce que sont la purification des péchés et la nouvelle naissance. Le don de Dieu est clairement signifié par le rite, mais sa profondeur n'est pas connue d'une manière « moderne ». Le signe liturgique clair n'évince pas la foi ; il la stimule afin que le fidèle s'en remette à Dieu qui révèle, et qu'il pénètre dans le mystère du don

¹¹¹⁹ *Sacrosanctum concilium*, n°21, AAS 56 (1964), p. 106.

¹¹²⁰ Cf. *Sacrosanctum concilium*, n°48, AAS 54 (1966), p. 113.

¹¹²¹ *Dei Filius*, ch. 4, DS 3015.

reçu. Nous concluons que la promotion de la clarté dans les rites constitue un élément de la théologie de la liturgie qui doit être accueilli dans l'obéissance de la foi. Dans la réflexion de la « théologie fondamentale liturgique », nous étudions, ensuite, les conséquences de la simplification du rituel pour déterminer les préalables à l'accueil de la Révélation, et nous établissons qu'elle induit une théorie générale du signe clair.

3.1.3 Vers une théorie générale de la clarté du signe

La théologie fondamentale établit les préalables à l'accueil de la Révélation dans la foi. Ceux-ci sont fondés dans la doctrine révélée, mais ils relèvent d'une démonstration philosophique. La doctrine théologique de Vatican II relative à la clarté du lien entre le rite et les réalités saintes qu'il exprime permet de déterminer une théorie générale du signe. Elle conduit, d'abord, à mettre de côté une théorie du signe obscur, puis elle implique de réfléchir à une théorie générale de la clarté du signe.

La théologie de la liturgie exprimée à Vatican II conduit à écarter la thèse du signe obscur. Par son refus des « répétitions inutiles » et sa valorisation de la clarté des rites, elle évince l'idée selon laquelle le caractère obscur du signe rituel favoriserait l'acte de foi. La théologie catholique envisage la foi comme un acte de la liberté. Elle encourage, par conséquent, l'expression intelligible de la Parole de Dieu qui honore la dimension rationnelle de l'acte libre de la foi. Pickstock pense, pour sa part, que l'obscurité du signe rituel sert la connaissance du mystère de Dieu, et que le signe rituel clair réduit le mystère de Dieu à un objet moderne manipulable. Dans cette perspective, elle privilégie les répétitions dans la liturgie ou la complexité des rites afin de protéger le mystère divin de toute objectivation. Pour la « théologie fondamentale liturgique », le choix de *Sacrosanctum concilium* de la « noble simplicité », de la brièveté des rites, et de la recherche d'une expression claire des réalités saintes par les rites oblige à rejeter une théorie générale du signe obscur. La théologie de la liturgie exprimée par Vatican II refuse en effet que le signe rituel obscurcisse le mystère divin, car elle estime que la foi n'est pas une confiance aveugle. Elle ne considère pas que la foi est plus grande parce qu'elle serait une confiance aveugle en un mystère divin inexprimé. Elle affirme que la foi est libre, et qu'elle requiert l'intelligibilité de l'expression du mystère. La « théologie fondamentale liturgique » doit alors mettre de côté des théories générales de l'obscurité du signe, et préférer une théorie du signe clair.

À l'écoute de l'enseignement du concile Vatican II, nous comprenons que l'accueil de la Révélation par la foi est préparé par l'élaboration d'une théorie de la clarté du signe. Selon la théologie catholique de la liturgie, la recherche de la clarté concerne le lien entre le signe et le signifié, et cette clarté doit être combinée avec l'acte de foi qui connaît la vérité du signifié. Par exemple, l'eau renvoie clairement à la purification, mais la connaissance de la vérité de la purification des péchés dépend de la foi. Dans la « théologie fondamentale liturgique », cette approche de la liturgie implique qu'une théorie générale du signe clair, échappant au reproche logocentrique, prépare à l'accueil de la Révélation. Le logocentrisme est effectivement dénoncé au nom de la clarté du signe. Derrida refusant notamment que le signe « *pharmakon* » renvoie clairement au remède, il propose de faire jouer les couloirs de sens afin que « *pharmakon* » signifie tout à la fois remède et poison, et il construit son « alogique pharmaceutique »¹¹²². La valorisation de la clarté du rite par la théologie catholique n'est cependant pas concernée par la critique du logocentrisme. Elle considère certes que les rites doivent exprimer avec clarté les réalités saintes auxquels ils renvoient, mais elle suppose qu'ils ne suppriment pas l'acte libre de la foi, par lequel la vérité des réalités saintes est connue. Dans la liturgie catholique, il n'y a donc pas de domination logocentrique car, devant les rites accomplis, la liberté demeure, et elle est indispensable pour la connaissance de leur signification véritable. Dans la « théologie fondamentale liturgique », cette conception catholique du rite ouvre à une théorie de la clarté du signe échappant à la critique du logocentrisme. Elle enseigne une théorie dans laquelle le lien entre le signe et le signifié est clair, et la vérité de ce lien suppose la liberté. Ainsi, lorsque Derrida critique l'identification unilatérale entre « *pharmakon* » et remède, la théorie du signe clair de la « théologie fondamentale liturgique » n'y voit pas un logocentrisme, mais la reconnaissance libre par l'interprète-traducteur de la justesse de cette identification. Dans sa critique de la textualisation derridienne, Pickstock suggère cette thèse sans l'élaborer précisément, et sans prendre nettement ses distances avec Derrida¹¹²³. La théorie générale du signe clair de la « théologie fondamentale liturgique » le fait en incluant la liberté de l'auteur et de l'interprète. Derrida revendique la liberté de l'interprète de faire jouer les différentes significations du mot, mais la théorie générale du signe clair s'appuie sur la liberté de l'interprète et sur celle de l'auteur du signe. Nous le déduisons de la théologie de la liturgie qui veut que le rite exprime clairement les réalités saintes respectant l'intention divine d'accorder

¹¹²² Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 2 : *La pharmacie de Platon* ou la nécessaire répétition impossible. Voir tout particulièrement : 2.2.7 Au-delà de la différence entre l'intérieur et l'extérieur.

¹¹²³ Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 3, 2.3 La dialectique socratique assure la différence. De la même manière, en théologie, l'interprétation de la sainte Écriture requiert de rechercher l'intention de l'auteur du texte sacré (cf. *Dei Verbum*, n°12, AAS 58 (1966), p. 823).

un don précis lors de la célébration du rite. À partir de la doctrine catholique de la liturgie, la théorie générale du signe clair de la « théologie fondamentale liturgique » promeut l'idée que le signe n'est pas arbitraire, ni logocentrique. Elle ne défend pas l'arbitraire du signe, car elle tient compte de la liberté de l'auteur qui se manifeste dans l'intention associée au signe, et qui doit être honorée pour que le signifié soit connu. Elle refuse également le signe logocentrique, car elle inclut la liberté de l'interprète qui se manifeste dans le dialogue qu'il noue avec l'auteur, et qui est indispensable pour que le signifié soit connu. En bref, la théorie générale de la clarté du signe de la « théologie fondamentale liturgique » estime que le dialogue libre est nécessaire à la connaissance du sens. Elle n'envisage pas la connaissance du sens comme l'exercice d'une liberté à l'égard d'un signe, mais comme le résultat d'un dialogue entre l'auteur d'un signe et son interprète. Elle retrouve ainsi l'intuition platonicienne, mais la transforme en mettant en avant la liberté de l'auteur et de l'interprète, plutôt que leur désir. En faisant intervenir la liberté, elle met en lumière la responsabilité de l'auteur et de l'interprète. L'auteur choisit tel signe en l'associant librement à tel signifié, c'est-à-dire qu'il opère cette association avec un sens de sa responsabilité à l'égard de la communauté humaine. L'interprète reconnaît, de même, la vérité du lien entre le signe et le signifié en accueillant librement l'intention de l'auteur, c'est-à-dire avec un sens de sa responsabilité à son égard et à l'égard du reste de la communauté humaine avec laquelle il dialogue. Dans cette théorie du signe clair, nous constatons que l'arbitraire et le logocentrisme du signe sont écartés par le recours à la liberté, signe privilégié de l'image divine en l'homme¹¹²⁴.

Les Pères conciliaires de Vatican II ont souhaité que les rites de la liturgie expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient. Nous avons reçu cette décision comme un acte magistériel à partir duquel nous élaborons une réflexion théologique. Nous avons précisé la théologie de la liturgie qui s'exprime dans ce choix, en soulignant qu'elle met en avant l'exercice de la liberté de la foi dans le culte. Elle considère en effet que la connaissance des réalités saintes signifiées par le rite est au service de l'acte de foi en Dieu qui se révèle. À partir de cette théologie de la liturgie, nous avons élaboré la théorie générale du signe clair de la « théologie fondamentale liturgique ». Nous avons montré qu'elle échappe à l'écueil de l'arbitraire du signe dans lequel tombe Derrida, et à celui du logocentrisme que dénoncent Derrida et Pickstock. Alors que la théorie derridienne du signe n'évite pas l'arbitraire en ne faisant pas droit à l'intention de l'auteur, la théorie générale du signe clair repose sur la liberté de l'auteur dans l'association d'un signe à un signifié précis. Alors que le signe logocentrique

¹¹²⁴ Cf. *Gaudium et spes*, n°17, AAS 58 (1966), p. 1037.

s'impose à l'interprète, la théorie du signe clair repose sur la liberté de l'interprète qui reconnaît librement l'intention de l'auteur. La liberté de l'auteur comme celle de l'interprète sont, par conséquent, engagées dans cette théorie générale du signe clair, la détermination et l'interprétation des signes impliquant leur responsabilité devant la communauté humaine. La « théologie fondamentale liturgique » ébauche ici une théorie générale du signe clair qui constitue un préalable à l'accueil de la Révélation. Cette théorie s'appuie donc sur la Révélation elle-même, et elle invite la philosophie à l'élaborer rationnellement. D'une manière semblable, la « théologie fondamentale liturgique » définit une relation entre l'espace et le temps préparant à l'acte de foi en la Révélation.

3.2. La relation de l'espace et du temps dans la « théologie fondamentale liturgique »

Dans sa réflexion critique sur la modernité, Pickstock dénonce la spatialisation, et elle invoque la temporalité de l'être, faisant surgir du « rite romain médiéval » une ontologie liturgique. Elle juge que ce rituel dessine une ontologie temporelle qui est conforme à la vérité de la Création *ex nihilo*. La doctrine catholique de la liturgie comprend toutefois différemment la relation du temps et de l'espace, et la « théologie fondamentale liturgique » détermine par conséquent une relation entre l'espace et le temps préalable à l'accueil de la Révélation dans la foi. Dans cette étude de « théologie fondamentale liturgique », nous démontrons d'abord la spatialité de l'homme. Nous mettons ensuite en lumière que l'homme s'inscrit dans une temporalité cyclique et linéaire. Nous établissons enfin que l'homme se comprend à partir d'une primauté du temps sur l'espace.

3.2.1. La spatialité de l'homme définie par la « théologie fondamentale liturgique »

Dans l'étude de la liturgie catholique, les pratiques d'exercice du culte sont riches d'enseignement théologique¹¹²⁵. Celles-ci témoignent notamment de l'importance de l'espace liturgique pour l'exercice du culte. Tout d'abord, le choix de l'Église de construire des

¹¹²⁵ Cf. *Dei Verbum*, n°8, AAS 58 (1966), p. 821 : « l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit. »

bâtiments dédiés au culte et de les consacrer l'indique, de même que la réflexion qu'elle mène sur leur aménagement et qui fait intervenir des questions théologiques¹¹²⁶. Elle s'interroge sur la situation spatiale des fidèles, du prêtre, de l'ambon, de l'autel, etc., et elle l'organise selon des règles précises¹¹²⁷. Le siège du président est, par exemple, spatialement distinct des sièges de l'assemblée. L'*Ordo* liturgique reconnaît, ensuite, l'importance de la situation spatiale des fidèles, en prévoyant notamment que la présence des fidèles dans un certain lieu les oblige à célébrer une fête. La solennité de la Dédicace de l'église est ainsi célébrée dans l'église elle-même, prioritairement à certaines fêtes du calendrier universel de l'Église¹¹²⁸. L'espace joue donc un rôle incontournable dans la liturgie, ce qui pourrait être montré plus en détail. La dimension spatiale du culte fait partie de la tradition chrétienne, et nous pouvons en déduire, dans l'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique », que la spatialité de l'être humain constitue un préalable à la foi. Nous affirmons qu'elle révèle que l'homme est honoré dans sa dimension transcendante par la différenciation des espaces. La « théologie fondamentale liturgique » assure, par conséquent, que la philosophie peut établir rationnellement l'importance du positionnement spatial de l'être humain, et son rôle dans son ouverture à la transcendance.

D'autres aspects de la spatialité peuvent aussi être mis en lumière à partir de l'étude des pratiques et des rubriques liturgiques. Outre l'importance de la situation des fidèles dans l'espace, cette étude fait apparaître que certains matériaux sont requis par la liturgie. À partir du XVI^e siècle, l'Église imposa que les autels soient en pierre¹¹²⁹. Elle a également fixé des règles au sujet de l'encens¹¹³⁰. D'une manière plus décisive encore, le culte eucharistique requiert impérativement du pain et du vin¹¹³¹. La théologie catholique de la liturgie considère donc que la différence matérielle importe. Elle n'invoque pas l'indifférence de la matière, mais

¹¹²⁶ Cf., notamment : A. RAUWEL, « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre-BUCEMA*, Hors-série n°2, 2008, [En ligne], consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://cem.revues.org/4392> ; B. KLASSEN, « Quel espace liturgique pour les églises ? Principes directeurs pour un lieu de culte catholique », [En ligne], consulté le 1^{er} août 2016. URL : <http://www.liturgiecatholique.fr/Quel-espace-liturgique-pour-les.html?artsuite=0> ; P. JOUNEL, « Évolution de la liturgie et aménagement des églises. Réflexions historiques », *Espace, église, arts, architecture*, n°1, 1977, p. 4-14. Cf., aussi, *Présentation générale du Missel Romain 2002*, n°288-310. Pour une réflexion à l'occasion du concile Vatican II, voir : Y. CONGAR, « Situation du "sacré" en régime chrétien » in Y. CONGAR-J.-P. JOSSUA, *La Liturgie après Vatican II. Bilans, Etudes, Prospective*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », 66, 1967, p. 385-403 ; A.-M. ROGUET, « Réflexions sur le sacré à propos de la construction des églises », *La Maison-Dieu*, n°96, 1968, p. 19-31.

¹¹²⁷ Par exemple, sur la place des fidèles et de la chorale, cf. *Présentation générale du Missel Romain 2002*, n°311-313.

¹¹²⁸ Cf. Normes universelles de l'année liturgique, n°52 in AELF, *Le Missel Romain*, Paris, Desclée-Mame, 1969, p. 46.

¹¹²⁹ Cf. J. PERRIN, « L'autel : fonctions, formes et éléments », *In Situ – Revue des patrimoines*, n°1, 2001, p. 37.

¹¹³⁰ Cf. CÉRÉMONIAL DES ÉVÊQUES, Paris, Desclée-Mame, 1998, n°85, p. 34.

¹¹³¹ Cf. *Présentation générale du Missel Romain 2002*, n°319 : « Fidèle à l'exemple du Christ, l'Église a toujours employé le pain et le vin avec de l'eau pour célébrer le banquet du Seigneur. »

elle l'honore dans ses différences, promouvant ainsi une autre forme de spatialité. La « théologie fondamentale liturgique » affirme par conséquent que la dimension transcendante de l'être humain s'exprime par la connaissance et la valorisation des différences matérielles, qui constituent des préalables à l'accueil de la Révélation. Elle incite la philosophie à démontrer rationnellement l'importance des différences matérielles dans la relation de l'homme à la transcendance.

Parce que la théologie de la liturgie montre que la situation spatiale et la différence matérielle sont nécessaires à l'acte liturgique, la « théologie fondamentale liturgique » peut souligner que la dimension transcendante de l'être humain s'exprime à travers celles-ci. Elle affirme que l'être humain inscrit sa relation à la transcendance dans la spatialité et la différence matérielle, proposant à la philosophie d'établir cette vérité selon son ordre propre. Par un raisonnement similaire, elle établit quelle relation de l'homme au temps comme préalable à la foi est décrite par la liturgie.

3.2.2. La temporalité de l'homme définie par la « théologie fondamentale liturgique »

Alors que Pickstock critique la spatialisation moderne et qu'elle interprète le « rite romain médiéval » comme suggérant une ontologie temporelle, nous avons montré que la « théologie fondamentale liturgique » met en lumière la spatialité de l'être humain dans sa relation à la transcendance. L'étude de la liturgie catholique peut également permettre de déterminer son rapport au temps. Les règles relatives au temps liturgique fournissent un premier enseignement. P. Prétot remarque tout particulièrement que la liturgie chrétienne est construite selon une temporalité cyclique et une temporalité linéaire¹¹³². Il estime que le temps liturgique est cyclique, car il répète un rythme quotidien, hebdomadaire ou annuel, et qu'il est aussi linéaire, car il renvoie à des événements historiques passés – principalement la Mort et la Résurrection du Christ –, est orienté vers un événement à venir, la Parousie, et rend présent le salut accompli. Le temps liturgique présente ainsi la double caractéristique, apparemment contradictoire, du cycle et de la ligne. En réalité, explique P. Prétot, cette double caractéristique qu'impose le respect de l'*Ordo* du jour, de la semaine ou de l'année permet d'exprimer l'actualisation du salut par la liturgie. L'*Ordo* demande que l'office de laudes soit célébré le

¹¹³² Cf. P. PRÉTOT, « Le temps liturgique : célébration de l'actualité du salut », *Célébrer*, n°317, décembre 2002-janvier 2003, p. 17-18. L'article est désormais cité P. PRÉTOT, « Le temps liturgique » suivi du numéro de page.

matin pour rendre actuel le salut par le Christ au réveil. Il fixe semblablement la célébration de l'Eucharistie de la communauté au dimanche pour rendre actuelle la nouvelle création dans la Résurrection du Christ. Il exige, enfin, que Noël soit célébré le 25 décembre pour rendre actuel le mystère de l'Incarnation divine dans le Christ. À travers ces exemples, nous constatons que l'*Ordo* est construit selon la caractéristique linéaire du temps, car il fait référence aux événements historiques et propose la perspective future de la Parousie. Nous remarquons aussi qu'il déploie un rythme cyclique qui apparaît évidemment dans la répétition de ces célébrations chaque jour, chaque semaine ou chaque année. Selon P. Prétot interprétant saint Augustin, le calendrier liturgique associe le rythme cyclique du *cosmos* à l'historicité des événements du salut pour l'actualisation de ce dernier¹¹³³. Nous comprenons donc que le temps liturgique n'est assurément pas la répétition cyclique indéfinie des fêtes, ni l'innovation permanente de nouvelles fêtes. Au contraire, il respecte le rythme de toute vie humaine qui consiste en une répétition d'actions et d'événements, tout en inscrivant ce rythme dans la nouveauté du salut accompli en Jésus-Christ. Dans la répétition des jours, des semaines et des années, la liturgie permet que la grâce du Christ offerte une fois pour toute à cause d'événements passés soit communiquée aujourd'hui dans la perspective de la Parousie. Le temps liturgique montre qu'au cours de l'histoire, chaque fidèle et l'Église tout entière sont édifiés par la grâce du Christ pour constituer son Corps qui sera manifesté lors de sa venue glorieuse. D'après nous, le calendrier liturgique fournit ainsi un premier enseignement pour la constitution de la « théologie fondamentale liturgique ». L'ordonnancement de la célébration de l'Eucharistie en fournit un deuxième.

À l'occasion de sa demande de révision du rituel de l'Eucharistie, *Sacrosanctum concilium* affirme que l'Eucharistie comporte différentes parties, voulant que le nouveau rituel manifeste la connexion entre elles en vue d'une meilleure participation des fidèles au sacrifice eucharistique¹¹³⁴. Comme la temporalité cyclique et linéaire de la liturgie, l'existence de différentes parties dans l'Eucharistie, distinctes et reliées, indique que la liturgie n'est pas une répétition infinie et indéfinie des mêmes actes. Pour *Sacrosanctum concilium*, l'existence d'une structure visible de l'Eucharistie, reconnaissable par les fidèles, leur est bénéfique pour y participer. La constitution considère que la possibilité offerte aux fidèles de repérer les différentes parties de la messe et leurs relations les aide à comprendre l'œuvre du Christ, et à mieux l'accueillir grâce à leur participation active à la liturgie. Nous remarquons de nouveau

¹¹³³ Cf. P. PRÉTOT, « Le temps liturgique », p. 20-21.

¹¹³⁴ Cf. *Sacrosanctum concilium*, n°50, AAS 56 (1964), p. 114. Voir aussi : *Présentation générale du Missel Romain 2002*, n°27-90.

que Vatican II veut permettre aux fidèles de participer à la liturgie grâce à une meilleure intelligibilité du rite célébré. Pour les Pères conciliaires, la visibilité de la structure de l'Eucharistie importe au regard de l'aspect didactique de la liturgie, et elle favorise la participation des fidèles. Pour notre détermination de la temporalité dessinée par la liturgie, nous soulignons que la liturgie distingue des moments dans la célébration du culte, et qu'elle n'est pas conçue comme une action confuse dans laquelle un moment équivaut à un autre comme s'ils étaient interchangeables.

De cette étude rapide, nous retenons deux aspects de la temporalité liturgique. La liturgie associe en premier lieu une temporalité cyclique et linéaire, unissant des recommencements à une progression dans l'histoire. L'exemple de l'Eucharistie témoigne, en second lieu, de ce que la liturgie envisage aussi le temps comme une succession de moments déterminés. Pour la « théologie fondamentale liturgique », ces deux éléments sont précieux. Elle peut ainsi tout d'abord déterminer que la relation de l'être humain requiert une temporalité cyclique et linéaire. Alors que Pickstock manifeste philosophiquement la nécessité d'une perception du temps comme image de l'éternité, la « théologie fondamentale liturgique » reconnaît une temporalité cyclique et linéaire structurant l'être humain. Elle invite donc la philosophie à réfléchir à la nécessité du respect de la temporalité cyclique de l'homme. Nous pouvons suggérer que l'ordre du *cosmos* permet de mettre en lumière cette dimension de la condition humaine. La « théologie fondamentale liturgique » incite également la philosophie à démontrer que la temporalité linéaire fait partie de la condition de l'homme. Certains objecteront peut-être que la temporalité linéaire est suscitée par la Révélation, de sorte qu'elle appartiendrait uniquement à la tradition judéo-chrétienne¹¹³⁵. La « théologie fondamentale liturgique » refuse ce postulat en révélant que, dans sa dimension transcendante, la nature humaine est structurée par une temporalité linéaire, qui est un préalable à l'accueil de la Révélation dans la foi. Elle provoque donc la philosophie à la démonstration rationnelle que l'homme est un être en chemin, marchant vers un but. La « théologie fondamentale liturgique » défend la temporalité cyclique et linéaire comme préalable à l'acte de foi en la Révélation. Elle soutient ensuite que la structuration et la connexion des moments dans le déroulé de la vie est un autre préalable à cet acte. Elle affirme l'importance anthropologique de la structuration du rythme de la vie pour que l'homme vive sa dimension transcendante, et elle engage la philosophie à démontrer rationnellement cette

¹¹³⁵ Cf. P. PRÉTOT, « Le temps liturgique », p. 18.

nécessité anthropologique de la distinction et de l'articulation des divers moments de l'existence humaine.

Après avoir incité la philosophie à réfléchir à la spatialité de l'homme, la « théologie fondamentale liturgique » expose qu'une certaine temporalité est exigée par la condition humaine dans sa relation à la transcendance. Elle considère d'une part qu'une articulation entre une temporalité cyclique et une temporalité linéaire de la condition humaine est un préalable à l'accueil de la Révélation dans la foi. Elle ajoute d'autre part que la distinction et la connexion des différents moments de l'existence humaine favorise également l'accueil de la Révélation. Elle ouvre de ce fait à la philosophie des champs d'étude, accomplissant sa tâche de « théologie fondamentale ». À la dimension spatiale de l'être humain, elle joint celle de sa temporalité, mais nous démontrons qu'elle précise que l'articulation de l'espace et du temps dans la condition humaine doit faire primer le second sur le premier.

3.2.3. La primauté du temps sur l'espace définie par la « théologie fondamentale liturgique »

Nous avons montré que la tradition liturgique chrétienne tient compte du donné spatial, notamment en réglant l'aménagement des églises ou en fixant la matière des éléments liturgiques, et qu'elle articule une temporalité cyclique et une temporalité linéaire associant des recommencements incessants à une marche linéaire vers la Parousie. Pickstock ayant longuement évoqué la relation entre l'espace et le temps, nous dégageons de la théologie de la liturgie un enseignement sur cette relation. Nous remarquons tout d'abord que le cas des oblates eucharistiques témoigne de la difficulté soulevée par cette relation. Le pain et le vin sont des donnés spatiaux requis pour la célébration de l'Eucharistie¹¹³⁶. Or, ces réalités spatiales sont nécessaires en vertu du lien avec un événement historique passé, qui est la dernière Cène de Jésus-Christ. Dans ce cas, la réalité historique passée est rendue présente grâce à une réalité matérielle spatiale. Cette règle liturgique semble donc faire primer l'espace sur le temps. En d'autres termes, la liturgie paraît enfermer un événement dans le passé et interrompre le flux du temps à la manière de la spatialisation cartésienne dénoncée par Pickstock. Le recours aux réalités spatiales du pain et du vin ne signifie toutefois pas que la liturgie interrompe le flux du

¹¹³⁶ Cf. *Présentation générale du Missel Romain 2002*, n°319 : « Fidèle à l'exemple du Christ, l'Église a toujours employé le pain et le vin avec de l'eau pour célébrer le banquet du Seigneur. »

temps en enfermant dans le passé un événement historique. Envisagée comme un mémorial, la liturgie fait mémoire de l'événement du passé pour qu'il soit rendu présent au cœur de l'histoire orientée vers la Parousie¹¹³⁷. Pickstock tire de sa lecture phénoménologique du « rite romain médiéval » l'union du passé, du présent et du futur dans l'acte liturgique, et P. Prétot s'appuie sur saint Augustin pour expliquer que le passé, l'actualité du salut et l'avenir sont unis dans cet acte¹¹³⁸. Se distinguant de Pickstock, P. Prétot précise cependant que la foi en la Résurrection permet seule d'assurer la vérité de l'actualité du salut et, par conséquent, de l'union du passé et du futur dans cette actualité. La proclamation anamnétique « Nous rappelons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire » n'a de sens qu'en raison de la connaissance de la Résurrection par la foi. La vérité de foi du salut accompli en Jésus-Christ explique que le présent de l'homme dépende d'un événement passé – la Mort et la Résurrection du Christ –, et qu'il trouve sa fin dans un avenir – la Parousie. La liturgie catholique ne participe donc pas à la spatialisation moderne ; elle induit, en revanche, une primauté du temps sur l'espace. L'étude sur la « théologie liturgique » de S. Marsili permet d'appuyer cette affirmation, puisqu'il remarque que le culte liturgique est prioritairement dépendant d'une temporalité¹¹³⁹. Nous avons souligné que certaines célébrations liturgiques sont obligatoires en raison du lieu dans lequel se trouvent les fidèles¹¹⁴⁰. Nous devons néanmoins déduire de l'*Ordo* liturgique une priorité du temps sur le lieu où se trouvent les fidèles. Les fêtes liturgiques importantes fixées dans le calendrier priment effectivement sur les considérations locales. La solennité de Noël, de l'Épiphanie ou celle de Pâques seront par exemple célébrées à leur date quel que soit le lieu où se trouvent les fidèles¹¹⁴¹. La primauté de la temporalité, cyclique et linéaire, de la liturgie sur la donnée spatiale est ainsi affirmée¹¹⁴². Par ailleurs, en vertu des règles liturgiques, la célébration de l'eucharistie en dehors de l'église ou en l'absence d'autel est admise dans certaines conditions, alors que le calendrier liturgique sera, en revanche, respecté sans dérogation¹¹⁴³. Les règles liturgiques ne prévoient pas, par exemple, que l'office de vêpres soit célébré en milieu de journée ou que la solennité de Noël

¹¹³⁷ Cf. *1 Co* 11, 25-26.

¹¹³⁸ Cf. *supra*, 2^{ème} Partie, Chapitre 5, 1.2.2 Écrit et oral dans la liturgie, P. PRÉTOT, « Le temps liturgique », p. 22.

¹¹³⁹ Cf. S. MARSILI, « Théologie liturgique » in D. SARTORE & A. M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, M-Z, adaptation française par H. DELHOUGNE (dir.), Brepols, Turnhout (BEL), 2002, p. 443-454.

¹¹⁴⁰ Cf. *supra*, 3^{ème} Partie, Chapitre 7, 3.2.1. La spatialité de l'homme définie par la « théologie fondamentale liturgique ».

¹¹⁴¹ Cf. Normes universelles de l'année liturgique, n°50 in AELF, *Le Missel Romain*, Paris, Desclée-Mame, 1969, p. 46.

¹¹⁴² On notera que l'universalité de l'Église guide cette règle. La primauté du temps sur l'espace pourrait donc être rapprochée de la dimension universelle de l'Église.

¹¹⁴³ Cf. *Codex iuris canonici*, can. 932.

soit célébrée au milieu de l'été, mais elles admettent la célébration de l'Eucharistie dans un autre lieu que les lieux sacrés si nécessaire¹¹⁴⁴. Dans l'ordonnancement de la liturgie, les règles temporelles priment ainsi sur les règles spatiales. Pour S. Marsili, cette primauté s'explique par la spécificité de la liturgie chrétienne.

Dans l'article précité, S. Marsili démontre que la liturgie chrétienne n'est pas d'abord liée à un espace, car elle dépend d'une Parole¹¹⁴⁵. Il juge que cette spécificité de la liturgie chrétienne puise ses racines dans celle du peuple de l'Ancien Testament, rappelant que la tente de la Rencontre peut être déplacée dans le désert, car sa valeur dépend de la Rencontre avec Dieu. Nous ajoutons que la gloire du Seigneur peut quitter le Temple si la Rencontre de Dieu avec son peuple n'est plus possible¹¹⁴⁶. Pour S. Marsili, le Nouveau Testament déploie cette perspective, considérant que la liturgie est liée à la Parole divine qui est Jésus-Christ, et qu'il s'agit d'écouter. Or, puisque la parole n'est pas une réalité spatiale, mais temporelle, la liturgie est avant tout temporelle¹¹⁴⁷. La théologie de la liturgie consonne ici avec l'enseignement de la théologie dogmatique selon lequel la Tradition est première vis-à-vis de l'Écriture¹¹⁴⁸. Elle n'associe pas le culte d'abord à un espace, mais à la présence d'une Parole que les fidèles écoutent, et à laquelle ils répondent dans un dialogue temporel. La liturgie fait en conséquence primer le temps sur l'espace.

Puisque la liturgie enseigne que le culte véritable s'inscrit dans le temps avant d'être inscrit dans l'espace, la « théologie fondamentale liturgique » détermine que la priorité du temps sur l'espace structure la condition humaine dans sa relation à la transcendance. Elle a invité à une réflexion philosophique sur la spatialité de l'être humain, sur la temporalité cyclique et linéaire de l'homme et le rôle des étapes de la vie, dans leur différence et leur connexion, elle propose également à la philosophie de démontrer la primauté de l'ordre temporel sur l'ordre spatial pour la nature humaine. La « théologie fondamentale liturgique » affirme, en d'autres termes, que l'homme s'accomplit dans le temps avant de s'accomplir dans l'espace, et elle incite la philosophie à l'établir rationnellement. La philosophie de Pickstock, inspirée de Platon, conduit déjà à penser que la liberté humaine est une réalité temporelle plutôt

¹¹⁴⁴ Sur le temps propre des offices, cf. *Sacrosanctum concilium*, n°89, AAS 56 (1964), p. 122.

¹¹⁴⁵ Cf. S. MARSILI, « Théologie liturgique » in D. SARTORE & A. M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, M-Z, adaptation française par H. DELHOUGNE (dir.), Brepols, Turnhout (BEL), 2002, p. 443-454.

¹¹⁴⁶ Cf. Ez 10-11.

¹¹⁴⁷ On pourra ajouter que la Parole de Dieu dépend de la présence de l'Église qui se dévoile donc également comme une réalité temporelle avant d'être spatiale.

¹¹⁴⁸ Cf. *Dei Verbum*, n°8, AAS 58 (1966), p. 820-821.

que spatiale. D'autres entreprises philosophiques peuvent montrer que l'accomplissement de l'être humain requiert son engagement dans le temps, plutôt que son habitation et sa transformation de l'espace. Sur cette voie, la pensée du Bienheureux J. H. Newman pourrait notamment être approfondie. Bien connu pour sa présentation du développement du dogme, Newman a aussi réfléchi au développement de la personne humaine dans son *Apologia*, suggérant que l'être humain ne peut pas être fidèle à lui-même sans évoluer. L'approfondissement de sa pensée permettrait peut-être d'élaborer une philosophie de l'être humain comme réalité temporelle plutôt que spatiale. À l'instar des affirmations théologiques du Pape François, cette philosophie montrerait que l'être humain s'accomplit dans un processus temporel plutôt que dans la domination de l'espace¹¹⁴⁹.

La théologie de la liturgie accorde une importance réelle au donné spatial, tel celui des oblats eucharistiques ou encore celui de l'église. Il apparaît, néanmoins, qu'elle ne soumet pas le temps à l'espace à la manière de la spatialisation moderne dénoncée par Pickstock. Elle fait au contraire primer le temps sur l'espace, favorisant l'actualisation du salut accompli dans le passé, ou le calendrier liturgique sur l'espace liturgique. À partir de cette *praxis* de la liturgie, la « théologie fondamentale liturgique » affirme la primauté du temps sur l'espace dans la compréhension de la relation de l'être humain à la transcendance. Elle appelle de ce fait la philosophie à établir rationnellement cette primauté comme préparation à l'accueil de la Révélation dans la foi.

Conclusion : les acquis de la « théologie fondamentale liturgique »

Après avoir présenté et analysé la thèse pickstockienne de l'achèvement de la philosophie dans la liturgie, nous avons conclu qu'elle relevait de la philosophie et restait au seuil de la théologie. Nous avons estimé que Pickstock échouait dans sa tentative de montrer l'union de la philosophie et de la théologie dans la liturgie. À partir de la distinction catholique entre la philosophie et la théologie, nous avons réfléchi à leur relation dans la doxologie et la liturgie. Dans un premier temps, nous avons constaté que la philosophie et la théologie

¹¹⁴⁹ Cf. PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n°222, AAS 105 (décembre 2013), p. 93 ; Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, 19 mars 2016, n°3. 261, *La documentation catholique*, n°2523, juillet 2016, p. 6.

dogmatique constituaient des chemins parallèles pour définir la doxologie. Certaines conclusions de Pickstock sur la doxologie ont pu être complétées ou contestées à la lumière des doctrines du mystère trinitaire, de l'Incarnation, de la Rédemption ou des fins dernières. Celles-ci ont conduit à souligner l'importance de la liberté, du salut et du caractère passager de la doxologie liturgique. Cette approche de théologie dogmatique s'est toutefois avérée insuffisante dans un dialogue avec le projet de Pickstock. C'est pourquoi nous avons eu recours à la théologie fondamentale dont nous avons précisé la tâche, qui est d'établir théologiquement les présupposés philosophiques à l'accueil de la Révélation. À l'aune de cette précision, nous avons, enfin, proposé de dégager quelques apports de la « théologie fondamentale liturgique ». Nous avons présenté celle-ci comme la discipline théologique déterminant des vérités théologiques préparant à l'accueil de la Révélation à partir de la liturgie, considérée comme première pour la théologie. Dans l'étude de la liturgie, nous avons reçu la décision magistérielle de simplification de la liturgie prise à Vatican II comme une donnée théologique. Après avoir déterminé le sens de cette simplification, nous avons démontré que la « théologie fondamentale liturgique » révèle une théorie générale de la clarté du signe, échappant à l'arbitraire et au logocentrisme grâce à la liberté de l'auteur du signe et de son interprète. La « théologie fondamentale liturgique » a, ensuite, déterminé la nécessaire spatialité de l'être humain, sa temporalité cyclique et linéaire, et la primauté du temps sur l'espace dans sa relation à la transcendance. Elle enseigne donc que la foi est préparée par le consentement de l'homme à sa réalité spatiale, mais l'est également s'il appréhende le temps comme cyclique et linéaire, s'il s'inscrit dans une différence et une connexion entre les étapes de sa vie et, enfin, s'il perçoit la primauté du temps sur l'espace en se comprenant comme un processus temporel.

Conclusion de la Troisième Partie

Le projet de Pickstock consistait à démontrer que la liturgie effaçait les frontières entre la philosophie et la théologie. Au cours du chapitre 6, nous avons indiqué les limites de ce projet, principalement en établissant que la pensée de Pickstock est philosophique. D'après

nous, la doctrine catholique, tout particulièrement exprimée dans l'encyclique *Fides et ratio*, interdit d'admettre la confusion radicale-orthodoxe de Pickstock entre la philosophie et la théologie. Cette doctrine défend une spécificité du discours théologique dépendant de la vertu théologale de la foi, et nous n'avons pas retrouvé cette vertu dans le raisonnement de Pickstock. Nous avons en conséquence exposé en détail la démarche apologétique de Pickstock que nous avons qualifiée de « philosophie chrétienne ». Nous avons en particulier souligné que la rationalité narrative mise en œuvre par Pickstock est conforme à l'état de la pensée du monde postmoderne. Nous avons aussi appelé la réflexion de Pickstock un augustinisme « platonico-derridien », soulignant l'influence de saint Augustin pour envisager le christianisme, tout en constatant que la lecture derridienne de Platon était le cadre principal de sa pensée. En définitive, l'apologétique de Pickstock nous est apparue insatisfaisante en raison de son caractère philosophique. Nous avons donc envisagé une apologétique théologique, permettant de dégager de la liturgie des présupposés à l'accueil de la Révélation chrétienne. Plus encore, en raison de la primauté théologique de la liturgie, nous avons avancé que notre proposition d'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique » devait être la forme première de la théologie fondamentale. Sa mission consiste à définir les préalables philosophiques à la foi à partir de la liturgie, considérée comme la source première de la théologie. Au terme de ce chapitre 7, nous avons seulement mis en lumière quelques apports de la « théologie fondamentale liturgique » en conservant les préoccupations de Pickstock. Ainsi, nous avons démontré que la « théologie fondamentale liturgique » révèle une théorie générale de la clarté du signe susceptible d'être établie rationnellement. Nous avons, d'une manière semblable, découvert que la « théologie fondamentale liturgique » affirmait la spatialité de l'homme, sa temporalité linéaire et cyclique, et la primauté du temps sur l'espace comme des préalables à l'accueil de la Révélation. La réflexion que nous avons entamée ici est, de toute évidence, appelée à se poursuivre, ouvrant à partir de la liturgie un champ d'études anthropologique des conditions de l'acte de foi.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Initié par Milbank, le mouvement *Radical Orthodoxy* a pris un « tournant liturgique » immédiatement après son lancement avec la parution d'*After Writing* de Pickstock. Dans cet ouvrage, Pickstock entreprend d'établir que la philosophie s'achève dans la liturgie, car elle s'épanouit en théologie. Durant sept chapitres et trois parties, nous avons étudié de manière critique le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy*, cherchant à vérifier si cet objectif était atteint. Au terme de notre étude, notre jugement sur la thèse de Pickstock est nuancé : la démonstration de Pickstock constitue une bonne apologétique philosophique chrétienne, elle reste au seuil de la théologie comme science de la Révélation. Nous approuvons la lecture de *Phèdre* par Pickstock et sa critique de Derrida, contestons son rejet radical de la modernité cartésienne perçue comme nihiliste, et défendons sa lecture postmoderne du « rite romain médiéval ». Après avoir conclu à l'intérêt de l'apologétique philosophique de Pickstock fondée sur une interprétation postmoderne de Platon et de la liturgie médiévale, nous proposons une alternative à la tentative de Pickstock d'unir la philosophie et la théologie dans la liturgie. Démontrant que la doctrine catholique maintient la distinction de la philosophie et de la théologie, nous élaborons les premiers éléments de la « théologie fondamentale liturgique » dans laquelle la liturgie nourrit la théologie fondamentale et, par là même, la recherche philosophique.

Nous avons d'abord compris que Pickstock est profondément platonicienne. Le premier apport d'*After Writing* réside dans l'interprétation qu'elle propose de *Phèdre*. Nous en avons vérifié la crédibilité à partir d'études historiques menées sur ce dialogue de Platon. Nous avons également démontré sa dépendance à l'égard de la lecture derridienne. Grâce à l'accusation de logocentrisme adressée à Platon, Pickstock fait apparaître divers aspects de *Phèdre* souvent négligés. Elle remarque, en particulier, que Socrate et Phèdre philosophent à partir des circonstances concrètes, et qu'ils se tournent vers les dieux. De cette manière, elle se rapproche de l'interprétation néoplatonicienne théurgique selon laquelle la connaissance requiert la

liturgie¹¹⁵⁰. Elle comprend que Platon conçoit la philosophie comme l'amour du Beau, dessinant une raison doxologique qui confesse la transcendance du Beau, et qu'il ne peut en aucun cas être associé au rationalisme moderne. La thèse de l'achèvement liturgique – ou doxologique – de la philosophie est donc bien défendue par Pickstock dans le contexte de la postmodernité. L'apport majeur de Pickstock réside précisément dans la relation qu'elle entretient avec les auteurs postmodernes et au premier chef Derrida. L'ambition radicale-orthodoxe de saisir la postmodernité comme occasion d'un retour de la théologie s'exprime ici parfaitement. La réflexion derridienne offre en effet à Pickstock l'opportunité de redécouvrir la grandeur de la philosophie selon Platon. Critiquant la grammatologie derridienne élaborée contre le supposé logocentrisme de Platon, elle invite les philosophes contemporains à découvrir d'autres horizons que le nihilisme de l'indifférence postmoderne. Dans un monde ultra-sécularisé, elle promeut la doxologie et la liturgie par lesquelles l'homme postmoderne peut s'expliquer l'inexplicable. Convaincue que la postmodernité bascule dans l'indifférence mortifère à cause du rationalisme excessif de la philosophie moderne, elle rend à la philosophie sa dignité de mode de vie exercé par celui qui est « amoureux de la sagesse »¹¹⁵¹. Nous devons de la sorte à sa lecture de *Phèdre* une réhabilitation de la relation entre la philosophie et la doxologie, s'exprimant notamment dans le culte liturgique, ainsi qu'une puissante critique de l'indifférence derridienne¹¹⁵². Selon la bonne formule d'O.-T. Venard, lorsqu'elle critique Derrida, « l'arroseur est arrosé »¹¹⁵³. Bien que Derrida veuille élaborer une grammatologie dépassant la distinction entre l'écrit et l'oral, Pickstock constate qu'il a recours au vocabulaire de l'écrit, et qu'il fait de l'écrit le modèle de la transcendance. Elle en déduit que sa grammatologie n'échappe pas au piège du logocentrisme, mais qu'elle conduit à l'indifférence et au nihilisme en prolongeant l'erreur de la spatialisation qui transfère l'éternité dans l'espace. À la tentative derridienne de dépasser les apories de la modernité, elle oppose donc la philosophie platonicienne en mettant en lumière sa dimension transcendante. Par son étude du dialogue de *Phèdre*, elle démontre que la véritable philosophie, sans être chrétienne, n'est pas rationaliste ni nihiliste ou athée, mais qu'elle est doxologique.

¹¹⁵⁰ Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Conclusion, 2. 3 La transcendance de Platon.

¹¹⁵¹ On retrouve ici des affirmations semblables à celles de P. Hadot (cf., par exemple, P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1995, p. 77-79).

¹¹⁵² Cf., *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 3, 2.1 De l'intériorité soumise à l'extériorité. La demande faite à Criton par Socrate d'offrir un coq à Asclépios témoigne également de la préoccupation culturelle de Platon (cf. PLATON, *Phédon*, 118 a).

¹¹⁵³ Cf., *supra*, 1^{ère} Partie, Conclusion, 2.2.2 Le nihilisme de Derrida ; O.-T. Venard, *Radical Orthodoxy, une première impression in Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Préf. C. PICKSTOCK, Paris, Ad Solem, 2004, p. 101.

Dans sa critique de Derrida, Pickstock explique qu'il prolonge l'erreur moderne de la spatialisation dont elle situe les origines chez Descartes. Alors que son interprétation de Platon s'est avérée convaincante, celle de la pensée cartésienne est apparue insuffisante. Nous avons souligné, d'une part, qu'elle ne prend pas suffisamment en compte le contexte historique de Descartes et que, d'autre part, elle l'accuse faussement de nihilisme. Nous n'adhérons donc pas à la critique radicale du cartésianisme de Pickstock. La pensée de Descartes est plus nuancée que ce que Pickstock affirme, et elle n'est pas nihiliste du seul fait qu'elle ne tient pas compte du caractère temporel des étants. Notre désaccord avec Pickstock est net : nous estimons qu'elle n'honore pas suffisamment la spatialité de l'être, car elle ne reconnaît pas que la stabilité de l'être est aussi un témoignage de son caractère créé. Une analyse plus précise de Descartes permettrait d'admettre la validité de son regard spatial sur l'être, tout en soulignant les risques d'une domination moderne sur les objets. Nous voulons ainsi distinguer la spatialité de l'être du phénomène de la spatialisation dénoncée par Pickstock, en considérant que le cartésianisme a pu produire la spatialisation sans qu'il s'identifie à elle. L'acte de connaissance cartésien à partir de soi n'exclut pas *ipso facto* la connaissance du Dieu Créateur, car cette connaissance n'est pas seulement accessible *via* la temporalité de l'être. Descartes est sensible à la connaissance subjective de l'être spatial, et cette connaissance peut conduire à celle de la transcendance. E. Husserl, par exemple, rendra hommage à Descartes, et s'en inspirera pour découvrir l'*ego* transcendantal¹¹⁵⁴. De ce fait, nous pouvons suggérer de rapprocher la critique de Pickstock à l'égard de Descartes de celle de Derrida envers Husserl. Nous défendons, pour notre part, la thèse selon laquelle Descartes ne doit pas être réduit à la spatialisation moderne et jeté aux orties, mais que sa pensée peut être reçue comme un apport philosophique. La connaissance de l'être selon la *mathêma* est une connaissance incomplète de l'être, mais elle n'est pas radicalement erronée. Par conséquent, nous retenons de la démonstration de Pickstock sa dénonciation de la spatialisation comme transfert de l'éternité dans l'espace, sans adhérer à sa présentation de Descartes. Dans cette maladie de la modernité, la connaissance selon l'étendue ou le capital produit l'illusion trompeuse du caractère éternel des étants. Reprenant et modifiant certaines intuitions d'H. Lefebvre, Pickstock fait ainsi apparaître que la spatialisation ferme l'accès à la transcendance en évacuant la dimension mystérieuse de la matière et la connaissance par le dialogue. Dans cette perspective, sa critique de la textualisation produite par la modernité, et conservée par la postmodernité, est également très pertinente. La relation

¹¹⁵⁴ Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. PEIFFER et E. LÉVINAS, Paris, Vrin, 2014 ; J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967 (Cf. *supra*, 1^{ère} Partie, Chapitre 2, Introduction : Jacques Derrida, Husserl et Platon)

aux textes vécue par de nombreux philosophes ou théologiens de différentes religions en est éclairée. Le fait qu'en contexte moderne et postmoderne, la vérité, religieuse ou non, soit le plus souvent perçue comme textuelle ne provient-il pas de la textualisation¹¹⁵⁵ ? La dénonciation de la spatialisation et de la textualisation par Pickstock permet d'y réfléchir, et sa proposition de retrouver une autre relation au texte et à l'espace en puisant dans la liturgie médiévale ouvre des perspectives nouvelles.

Dans la présentation de l'interprétation pickstockienne du « rite romain médiéval », nous avons souligné l'originalité de sa pratique qui consiste à faire glisser le sens des mots en demeurant dans la vérité de la Révélation. À l'instar des méditations de J.-Y. Lacoste, elle dessine une phénoménologie de la liturgie, et la sienne est largement dépendante de Derrida. Elle met en lumière le fait que la liturgie comprend le sens dans son excès. Elle expose en effet que le « rite romain médiéval » décrit l'ontologie liturgique de la paix dans laquelle le sens ultime est à la fois donné et différé, car il réside en Dieu qui se donne et reste insaisissable. Donc, nous considérons que, par cette lecture postmoderne du « rite romain médiéval », Pickstock offre aux penseurs modernes et postmodernes un chemin philosophique pour échapper à la spatialisation et au nihilisme. Elle peut emporter l'adhésion de ces penseurs, car son récit de l'histoire de la pensée est cohérent, reliant la modernité au christianisme et proposant de sortir de la première par le second. Son apologétique peut également être admise, car elle suppose d'adopter la vision chrétienne du monde, mais ne requiert pas l'accueil dans la foi de la Révélation chrétienne. Telle une « philosophie chrétienne », elle se développe en union avec la doctrine chrétienne de la Trinité, de l'Incarnation et de l'eschatologie, mais elle ne cherche pas à approfondir ces doctrines dans un registre spécifiquement théologique. Elle offre une explication du monde pouvant être admise par tous, et une éventuelle préparation à devenir chrétien. Nous avons en conséquence dressé le constat que le « tournant liturgique » de *Radical Orthodoxy* opéré par Pickstock restait au seuil de la théologie comme science de la Révélation. Étant donné que *Radical Orthodoxy* tient au caractère indirect de son discours théologique, ce jugement sera sans aucun doute contesté. Nous le maintenons toutefois.

Nous avons conclu à l'absence de raisonnement proprement théologique chez Pickstock en nous fondant sur l'affirmation du Magistère catholique de la distinction entre la philosophie et la théologie. Nous convenons que les affirmations magistérielles doivent être interprétées

¹¹⁵⁵ Ce constat prend évidemment des formes variées selon que nous évoquons le *sola Scriptura* du luthéranisme, les interprétations contemporaines des textes dans le judaïsme ou les interprétations littéralistes du Coran. Nous retrouvons, toutefois, un souci constant de l'interprétation du texte comme porteur de la vérité religieuse.

dans leur contexte historique, afin de ne pas leur donner une portée qu'elles n'ont pas. Nous considérons, toutefois, que la distinction entre philosophie et théologie fait partie de l'enseignement catholique, notant particulièrement que l'adhésion personnelle de la foi est requise dans la théologie. À cet égard, l'insertion de *Radical Orthodoxy* au sein des universités séculières témoigne d'une conception de la théologie excluant la confession de la foi¹¹⁵⁶. De même, le caractère "transconfessionnel" du mouvement révèle l'absence de la théologie comme science de la Révélation. L'adhésion au mouvement d'anglicans, de catholiques, de calvinistes, de méthodistes, d'orthodoxes, etc. peut être vue avec enthousiasme comme le signe de la vérité de la perspective radicale-orthodoxe. Nous constatons, toutefois, qu'elle est rendue possible par le discours minimal de *Radical Orthodoxy* sur les vérités de la foi. La « réserve apophasique » que nous avons évoquée permet que les principaux points de discordance théologique entre les différentes confessions chrétiennes soient passés sous silence¹¹⁵⁷. En d'autres termes, nous ne considérons pas que l'apophasisme de Pickstock soit un apophasisme théologique. Le Cardinal W. Kasper constate justement que la redécouverte de la théologie négative peut être féconde en contexte postmoderne tout en tenant que la théologie accentue l'incompréhensibilité divine au lieu de la réduire¹¹⁵⁸. Nous affirmons ainsi avec la Commission Théologique Internationale que la théologie négative n'est pas « la négation de la théologie », et que l'apophasisme de Pickstock n'est pas théologique¹¹⁵⁹. Nous tenons en effet que *Radical Orthodoxy* ne déploie pas de raisonnement proprement théologique, car il ne s'approprie pas le donné de la foi tel qu'il s'exprime dans la Tradition, les Écritures et le Magistère vivant, ni ne présente scientifiquement les mystères révélés en soulignant leur aspect de salut. Nous regrettons, tout particulièrement, l'absence d'appropriation du donné de la foi par l'étude historique du développement du christianisme. De ce point de vue, cette étude du « tournant liturgique » de Pickstock confirme que la théologie requiert de connaître les conditions historiques d'apparition de la doctrine

¹¹⁵⁶ Nous remarquons notamment que le mouvement s'est développé au sein de la *Faculty of Divinity* de l'Université de Cambridge qui est aconfessionnelle.

¹¹⁵⁷ Cf. F. KERR, « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *New Blackfriars*, vol. 79, n°929/930, 1998, p. 357 ; Cf. *supra*, 3^{ème} Partie, Chapitre 6, 1.3 L'absence de raisonnement proprement théologique dans *After Writing*.

¹¹⁵⁸ Cf. W. KASPER, « Penser la tradition chrétienne aujourd'hui : Unesco – 4 mai 2010 », *Recherches en Sciences Religieuses*, t. 98, 2010, p. 337-339. W. Kasper poursuit sa démonstration en soutenant que la théologie négative n'est pas l'absence de jugement : « Grâce à la théologie de la révélation qui précise, concrétise et approfondit l'incompréhensibilité de Dieu, notre relation au Dieu incompréhensible change également. Le discours sur l'incompréhensibilité de Dieu ne débouche plus maintenant sur l'abstention de jugement et le silence, encore moins sur le désespoir quant au sens de notre propre existence et de celle du monde, mais, comme dans les Psaumes, sur la louange, sur la doxologie ou, tout simplement, sur le cri répété "Kyrie eleison !" » (W. KASPER, « Penser la tradition chrétienne aujourd'hui : Unesco – 4 mai 2010 », *Recherches en Sciences Religieuses*, t. 98, 2010, p. 339).

¹¹⁵⁹ CTI, *La théologie aujourd'hui*, n°97, p. 106 ; Cf. *supra*, 3^{ème} Partie, Chapitre 6, 1.3 L'absence de raisonnement proprement théologique dans *After Writing*.

chrétienne, et que la posture derridienne ignorant le contexte d'un texte paraît incompatible avec le travail théologique¹¹⁶⁰.

Nous estimons que *Radical Orthodoxy* demeure dans une approche philosophique du mystère de Dieu, ce dont le caractère insuffisamment personnel du Dieu de Pickstock témoigne. Par conséquent, nous voyons dans la théologie de *Radical Orthodoxy* une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une philosophie élaborée en union étroite avec la foi chrétienne. Alors que *Radical Orthodoxy* est fondée sur l'absence de distinction entre la philosophie et la théologie, il est difficile d'imaginer qu'il puisse admettre la définition catholique de la théologie. Nous pouvons néanmoins supputer que l'admission par *Radical Orthodoxy* de son caractère philosophique lui ouvrirait le champ de l'étude de la théologie. Le mouvement pourrait ainsi renforcer sa spéculation de « philosophie chrétienne » en s'appuyant sur sa réflexion théologique. Nous avons suggéré que la théologie trinitaire ou la christologie pourraient notamment être approfondies. Il en résulterait certainement des fruits pour la compréhension de la relation des hommes entre eux et de l'homme avec Dieu. Somme toute, après son « tournant liturgique », *Radical Orthodoxy* ne devrait-il pas prendre son « tournant théologique » ? Dans ce tournant, le mouvement accepterait d'appréhender le christianisme non seulement comme un courant d'idées, mais comme une doctrine révélée accueillie dans la foi et devant être explicitée. La réflexion théologique qu'engagerait *Radical Orthodoxy* ne nuirait pas à sa spéculation philosophique, mais elle la compléterait comme la Faculté de Théologie peut enrichir la Faculté de Philosophie. Dans notre proposition de la « théologie fondamentale liturgique », nous exposons une de ces manières dont la théologie peut servir la philosophie.

Plutôt que l'augustinisme platonico-derridien de Pickstock, nous préférons la voie de la théologie fondamentale telle qu'elle est définie par *Fides et ratio*. Dans notre proposition de la « théologie fondamentale liturgique », nous accueillons la liturgie comme une source théologique, et nous en déduisons certaines vérités accessibles selon la raison philosophique et préparant à la foi en la Révélation chrétienne. Pour être menée à bien, cette réflexion suppose d'abord que la liturgie soit étudiée comme une source de la théologie, en corrélation avec les Saintes Écritures, la Sainte Tradition et le Magistère. Il s'agit d'un long travail que nous avons seulement entamé. Cette réflexion requiert, ensuite, de faire apparaître les vérités contenues

¹¹⁶⁰ Cf. *Fides et ratio*, n°73, AAS 91 (1999), p. 62 : « Pour la théologie, le point de départ et la source originelle devront toujours être la parole de Dieu révélée dans l'histoire » ; n°95, AAS 91 (1999), p. 78 : « La vérité ne peut en effet jamais être circonscrite dans le temps et dans la culture ; elle est connue dans l'histoire, mais elle dépasse l'histoire elle-même. »

dans la liturgie relevant de la théologie fondamentale. Dans cet aspect de la « théologie fondamentale liturgique », nous avons été aidé par les recherches de Pickstock sur le signe ou la relation du sujet humain à l'espace et au temps. Pour prolonger l'étude, de nombreux autres champs pourraient être explorés. À titre d'exemple, nous pourrions réfléchir à la relation entretenue par la liturgie avec les cinq sens, et en dégager les conséquences pour la condition humaine. Nous qualifierions alors l'importance du toucher, de l'odorat, de l'ouïe, du goût et de la vue dans l'expression liturgique de la Révélation. Nous pourrions également approfondir l'importance ou non des langues employées dans la liturgie afin d'en préciser le rôle dans l'accueil de la Révélation. Il est, enfin, envisageable de réfléchir plus précisément aux mouvements accomplis durant la liturgie ou au rythme temporel de la liturgie, et à leur importance au regard de la Révélation. Dans chacun de ces exemples, l'enjeu est la détermination des prérequis à l'accueil de la Révélation. Ils apparaissent lorsqu'il est établi que la liturgie tient tel ou tel élément comme décisif. L'étude comparée des différents rituels pourrait être très profitable pour vérifier ce point. Avec ces propositions, il apparaît que la « théologie fondamentale liturgique » est susceptible de se développer. Elle présente l'intérêt de déterminer de quelle manière l'être humain est liturgique, et d'indiquer des chemins pour établir philosophiquement la réalité de cette condition liturgique dans divers aspects de la vie humaine. Nous envisageons de la sorte une fécondation de la philosophie par la théologie en vue de reconnaître l'importance de la liturgie dans la vie humaine.

BIBLIOGRAPHIE

Nous ne présentons ici que les auteurs ou ouvrages cités en note ou directement dans le texte.

I – ÉCRITS DE CATHERINE PICKSTOCK

1. OUVRAGES

- *After Writing : On The Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford (UK), Blackwell, 1998. *Après l'écrit. Sur l'achèvement liturgique de la philosophie*, Paris, Ad Solem, 2013.

- « Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist », *Modern Theology*, vol. 15, n°2, 1999. *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, Préf. O.-T. VENARD, Paris, Ad Solem, 2001.

2. ESSAIS ET ARTICLES

- « A Short Essay on the Reform of the Liturgy », *New Blackfriars*, vol. 78, n°912, 1997, pp. 56-65.

- « Ascending Numbers. Augustine's De musica and the Western tradition » in AYRES, L. & JONES, G., *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Abingdon (UK)-New York, Routledge, 1998, pp. 185-215.

- « Asyndeton : Syntax and Insanity. A Study of the Revision of the Nicene Creed », *Modern Theology*, vol. 10, n°4, 1994, pp. 321-340.

- « Deleuze and musical analysis », *Telos* (à paraître).

- « Duns Scotus : His Historical and Contemporary Significance » in OLIVER, S. & MILBANK, J. (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Londres-New York, Routledge, 2009, pp. 116-146.

- « Eros and Emergence : Negotiations of the Aporia of Learning », *Telos*, n°127, 2004, pp. 97-118.

- « Justice and Prudence: Principles of Order in the Platonic City », *Telos*, n°119, 2001, pp. 3-16 ; *The Heythrop Journal*, vol. 42, n°3, 2001, pp. 269-282.

- « L'orthodoxie est-elle radicale ? » in PABST, A. & VENARD, O.-T., *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Paris, Ad Solem, 2004, pp. 15-34.

- « La religion est première », *La Nef*, n°257, mars 2014, pp. 18-20.
- « Liturgy and Modernity » in CAVANAUGH, W., BAILEY, J. & HOVEY, C. (ed.), Michigan (USA), Eerdmans, 2012, pp. 139-158.
- « Messiaen and Deleuze : The Musico-theological Critique of Modernism and Postmodernism », *Theory, Culture and Society*, vol. 25, n°7-8, 2008, pp. 173-199.
- « Plato's Deconstruction of Derrida », *Telos*, n°107, 1996, pp. 9-43.
- « Postmodern Scholasticism : Critique of Postmodern Univocity », *Telos*, n°126, 2003, pp. 3-24.
- « Postmodern Theology ? », *Telos*, n°110, 1998, pp. 167-179.
- *Repetition and Identity*, Oxford (UK), Oxford University Press, coll. « The Literary Agenda », 2013.
- « The Late Arrival of Language: Word, Nature and the Divine in Plato's *Cratylus* », *Modern Theology*, vol. 27, n°2, 2011, pp 238-262.
- « The Problem of Reported Speech: Friendship and Philosophy in Plato's *Lysis* and *Symposium* », *Telos*, n° 123, 2002, pp. 35-64.
- « The role of *phronesis* in Platonic political philosophy » in WARD, G. (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford (UK), Blackwell, 2001, pp. 233-267.
- « The Soul in Plato » in BAKER, D.-P. & MAXWELL, P., *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion*, Amsterdam (NTH)-New York, Rodopi, 2003, pp. 115-126.

3. ARTICLES CONSULTABLES EN LIGNE

- « Reflections on Light », TelosScope, Thursday, April 5, 2007. [En ligne], consulté le 3 novembre 2015. URL : <http://www.telospress.com/reflections-on-light>
- « *The Confidence of Theology : Frontiers of Christianity in Britain Today* », [En ligne], consulté le 16 août 2016. URL : <http://www.abc.net.au/reigion/articles/2016/04/15/4444059.htm>

4. ÉCRITS EN COLLABORATION

- MILBANK, J., PICKSTOCK, C. & WARD, G. (ed.), *Radical Orthodoxy : A New Theology*, Londres-New York, Routledge, 1999.
- MILBANK, J. & PICKSTOCK, C., *Truth in Aquinas*, Londres-New York, Routledge, 2001.

II – ŒUVRES « RADICALES-ORTHODOXES »

- MILBANK, J., *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford (UK), Blackwell, 1990 ; *Théologie et théorie sociale*, Paris, Ad Solem-Cerf, 2010.

- MILBANK, J., « Postmodern Critical Augustinianism : A Short *Summa* in Forty Two Responses to Unasked Questions », *Modern Theology*, vol. 7, n°3, 1991, pp. 225-237.
- MILBANK, J., Intervention à l'Université d'Ukraine en 2006. [En ligne], consulté le 23 septembre 2016. URL : <http://troisiemecycle.wordpress.com/2009/02/26/john-milbank-un-entretien>.
- MILBANK, J., Intervention à l'Université de Moscou en 2012. [En ligne], consulté le 23 septembre 2016. URL : <http://catholicityandcovenant.blogspot.fr/2012/08/listening-to-milbank-where-does.html>
- OLIVER, S. & MILBANK, J. (ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Londres-New York, Routledge, 2009.
- PABST, A. & SCHNEIDER, C. (ed.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy : Transfiguring the World Through the Word*, Farnham (UK)-Burlington (USA), Ashgate, 2009.

III – ÉTUDES SUR RADICAL ORTHODOXY ET C. PICKSTOCK

- CALDECOTT, S., « Radical Orthodoxy (including an interview with Catherine Pickstock) ». [En ligne], consulté le 23 septembre 2015. URL : <http://www.secondspring.co.uk/articles/scald ecott24.htm>
- COLLINS, G., « Defending Derrida : A Response to Milbank and Pickstock », *Scottish Journal of Theology*, n°54 (3), 2001, pp. 344-365.
- CROSS, R., « Where angels fear to tread : Duns Scotus and Radical Orthodoxy », *Antonianum*, 76, 2001, pp. 7-41.
- DAMOUR, F., « "Radical Orthodoxy", ou le retour du théologique ? », *Études*, juin 2008, pp.799-808.
- DESMOND, W., « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Modern Theology*, vol. 15, n°1, 1999, pp. 99-100.
- FAGERBERG, D. W., « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Theology Today*, vol. 55, n°4, 1999, pp. 594-596.
- FORD, D., « A response to Catherine Pickstock », *Scottish Journal of Theology*, 54 (3), 2001, pp. 423-425.
- GRIFFITHS, P. J., « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Journal of Religion*, vol. 79, n°1, 1999, pp. 148-149.
- HANKEY, W. J. & HEDLEY, D., *Deconstructing Radical Orthodoxy : Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth*, Aldershot (UK), Ashgate, 2005.
- HART, D. B., « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review)° », *Pro Ecclesia*, vol. 9, n°3, 2000, pp. 367-372.
- HEMMING, L. P. (ed.), *Radical orthodoxy ? : A Catholic enquiry*, Aldershot (UK), Ashgate, 2000.

- HORAN, D. P., *Postmodernity and Univocity : A critical Account of Radical Orthodoxy and John Scotus*, Minneapolis (USA), Fortress Press, 2014.
- KERR, F., « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *New Blackfriars*, vol. 79, n°929/930, 1998, pp. 352-358.
- LEITHART, P. J., « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Westminster Theological Journal*, vol. 61, n°2, 1999, pp. 303-307.
- LEVIE, J., « Catherine Pickstock : la modernité contre la liturgie. Une étude du livre *After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy* », *Résurrection*, n°122, nov-déc 2007, pp. 39-56.
- LONG, S., « Radical Orthodoxy » in VANHOOZER K. J. (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2003, pp. 126-145.
- LOUTH, A., « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *The Heythrop Journal*, vol. 41, n°4, 2008, pp. 477-480.
- NICHOLS, A., « Hymns Ancient and Postmodern : Catherine Pickstock's After Writing », *Communio*, n°26, 1999, pp. 429-445.
- PABST, A., « La théologie de John Milbank et *Radical Orthodoxy* » in PABST, A. & VENARD, O.-T., *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Préf. C. PICKSTOCK, Paris, Ad Solem, 2004, pp. 35-82.
- STEVENSON, K. W., « After Writing : On the Liturgical Consummation of Philosophy (Review) », *Journal of Theological Studies*, vol. 50, n°1, 1999, pp. 452-454.
- TRUESDALE, A., « Radical Orthodoxy : A Brief Introduction ». [En ligne], consulté le 18 août 2016. URL : <http://didache.nazarene.org/index.php/regiontheoconf/asia-pacific-2006/189-asiapac06-truesdaleradical-orthodoxy/file>.
- VENARD, O.-T., « *Radical Orthodoxy*, une première impression » in PABST, A. & VENARD, O.-T., *Radical Orthodoxy, Pour une révolution théologique*, Préf. C. PICKSTOCK, Paris, Ad Solem, 2004, pp. 83-145.
- WARD, G. (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden (USA), Blackwell Publishing, 2001.

IV – AUTEURS ÉTUDIÉS PAR C. PICKSTOCK

1. PLATON

- *Le Banquet – Phèdre*, traduction et notes par CHAMBRY, É., Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- *Phèdre, Œuvres complètes – tome IV – 3^e partie*, texte établi et traduit par ROBIN, L., Paris, coll. « Les Belles Lettres », 1983.
- *Phèdre*, traduction et présentation par BRISSON, L., Paris, GF-Flammarion, 2004.

- *Phèdre*, traduction par MORESCHINI, C. & VICAIRE, P., Préf. BRUNSWIG, C., Introduction et notes par SAMAMA, G., Paris, Les Belles Lettres, *Classique en poche*, 2002.

Les œuvres citées ci-dessous sont notamment disponibles in PLATON, *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2 tomes, 1950 :

- *La République*.

- *Le Sophiste*.

- *Parménide*.

- *Philèbe*.

- *Théétète*.

- *Timée*.

OUVRAGES SUR PLATON :

- BRISSON, L. & PRADEAU, J.-F., « Forme intelligible » in *Le Vocabulaire des Philosophes. I. De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 79-81.

- FERRARI, G.R.F. J., *Listen to the Cicadas : A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, coll. « Cambridge Classical Studies », 1987.

- STRAUSS, L., *Sur « Le Banquet ». La philosophie politique de Platon*, Paris, Éditions de l'Éclat, coll. « Polemos », 2006.

2. RENÉ DESCARTES :

- *Discours de la méthode*, Paris, Larousse, coll. « Classiques Larousse », 11^e éd., s.d.

- *Méditations métaphysiques*, Paris, Hatier, coll. « Les Classiques Hatier de la Philosophie », 1999.

- *Œuvres de Descartes*, publiées par ADAM, C. & TANNERY, P., vol. IX, Paris, Vrin, 1996.

- *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par ALQUIÉ, F., Paris, Garnier, 3 vol., 1963-1973, rééd. 1987-1988.

- *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. et notes par SIRVEN, J., Paris, Vrin, 2003.

OUVRAGES SUR RENÉ DESCARTES :

- ALQUIÉ, F., *Descartes*, Coll. dir. par HANSEN-LØVE L., éd. numérique : P. HIDALGO, *La Gaya Scienza*, octobre 2011, p. 19. [En ligne], consulté le 23 septembre 2015. URL : <https://fr.scribd.com/document/167873304/Descartes-Alquie>

- BELLAMY, F.-X., *Les déshérités ou l'urgence de transmettre*, Paris, Plon, 2014.

- BLONDEL, M., « Le christianisme de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 4, n°4, 1896, pp. 551-567.

- BUZON, F. (DE), & KAMBOUCHNER, D., « Descartes » in ZARADER, J.-P. (Coord.), *Vocabulaire des Philosophes. II. Philosophie classique et moderne (XVII-XVIII^e siècles)*, Préf. KAMBOUCHNER, D., Paris, Ellipses, 2002, pp. 39-55.
- GILSON, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1951.
- GONTIER, T., *Descartes*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 1999.
- GUENANCIA, P., *Descartes. Bien conduire sa raison*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes Gallimard », 1996.
- GUENANCIA, P., *Descartes, chemin faisant*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- GUENANCIA, P., *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Gallimard, 2012.
- JUDOVITZ, D., *Subjectivity and Representation in Descartes : The Origins of Modernity*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1988.
- LEFEBVRE, H., *Descartes*, Paris, Hier et aujourd'hui, 1947.
- LEFÈVRE, R., *La métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1959.
- MARION, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986.
- NANCY, J.-L., « Dum scribo » in *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 39-60.
- ONG-VANG-CUNG, K. S., *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000.
- PIETTRE, B., « Descartes et la raison devenue (de Descartes à Heidegger) », *Mimesis*, Bauru, vol. 24, n°1, 2003, pp. 25-58.
- QUILLIEN, P.-J., *Dictionnaire politique de René Descartes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1994.
- SPECHT, R., « Aspects cartésiens de la théorie "suarezienne" » in DEPRÉ, O. & LORIES, D., *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve (BEL)-Paris, Peteers, 2000, pp. 21-45.
- TERESTCHENKO, M., « La philosophie politique de Descartes et sa postérité (I) ». [En ligne], consulté le 27 août 2015. URL : <http://michel-terestchenko.blogspot.fr/2013/02/la-pensee-politique-de-descartes-et-sa.html>

3. JACQUES DERRIDA

- *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967.
- « "Genèse et structure" et la phénoménologie » in GANDILLAC, M. (DE), GOLDMANN, L. & PIAGET, J., *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris, Moutons & Co, 1965, pp. 243-268.
- HUSSERL, E., *L'origine de la géométrie*, trad. et introduction par DERRIDA J., Paris, PUF, 1974.
- *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

- *L'origine de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- « Une idée de Flaubert : "la lettre de Platon" » in *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 313s.

OUVRAGES SUR JACQUES DERRIDA

- BRISSON, L. & PRADEAU, J.-F., « Forme intelligible » in *Le Vocabulaire des Philosophes. I. De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 79-81.
- CAPUTO, J. D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Bloomington- Indianapolis (USA), Indiana University Press, 1997.
- CUSSET, F., *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.
- DEKENS, O., *Derrida pas à pas*, Paris, Ellipses, 2008.
- IRWIN, J., *Derrida and the Writing of the Body*, Burlington (USA), Ashgate, 2010.
- MALLET, M.-L. & MICHAUD, G. (dir.), *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*, Paris, Éditions de l'Herne, n°83, 2004.
- NAULT, F., *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2000.
- PETEERS, B., *Derrida*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes bibliographies », 2010.
- SALANSKIS, J.-M., *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

V – PHILOSOPHIE

- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Œuvres de Saint Augustin – « VII. Dialogues philosophiques – IV. La musique »*, Introduction, traduction et notes par FINAERT, G. & THONNARD, F.-J., Paris, Desclée de Brouwer et Cie, coll. « Bibliothèque Augustinienne », 1947.
- BOULNOIS, O., *Duns Scot : sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1990.
- BOULNOIS, O., *Être et représentation : Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999.
- BOULNOIS, O., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2013.
- BOULNOIS, O., « Reading Duns Scotus : From History to Philosophy », *Modern Theology*, vol. 21, n°4, 2005, pp. 603-608.

- BRITO, E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven (BEL), Peteers Publishers, 1999.
- COURTINE, J.-F., *Suarez et le système métaphysique*, Paris, PUF, 1990.
- DESCOMBES, V., « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, n°175-176, 2005, pp. 455-474.
- ECO, U., *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994.
- FORGES, Ph. (DE), *La fiabilité du langage est-elle suspendue aux paroles de la consécration eucharistique ? Analyse d'une proposition radicale-orthodoxe*, Intervention au colloque « Religion et langage, vers un nouveau paradigme ? », 12-14 novembre 2014, UCO, Angers (à paraître).
- FRANCK, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, éditions de Minuit, 1986.
- FREUD, S., *L'interprétation du rêve*, trad. inédite par LEFEBVRE, J.-P., Paris, Seuil, 2010.
- GADAMER, H.-G., « Plato and the Poets » in *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutic Studies on Plato*, trad. SMITH, P. C., New Haven (USA), Yale University Press, 1980, pp. 39-72.
- GADAMER, H.-G., *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. SMITH, P. C., New Haven (US A), Yale University Press, 1986.
- GELVEN, M., *Être et temps de Heidegger : un commentaire littéral*, Bruxelles (BEL), Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1987.
- GILSON, É. & MARITAIN, J., *Correspondance (1923-1971)*, Paris, Vrin, 1991.
- GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, coll. « Études de Philosophie Médiévale », 2003.
- GILSON, É., *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- GILSON, É., *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1976.
- HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1995.
- HARRISON, R. P., « The Ambiguities of Philology », *Diacritics*, vol. 16, n°2, 1986, pp. 14-20.
- HEIDEGGER, M., *Être et temps*, trad. MARTINEAU, E. [En ligne], consulté le 27 août 2015. URL : http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf
- HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. PEIFFER, G. & LÉVINAS, E., Paris, Vrin, 2014.
- JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éclat, 1992.
- JOLIVET, R., *Dieu soleil des esprits : la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934.
- LACOSTE, J.-Y., *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994.

- LACOSTE, J.-Y., *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2008.
- LEFEBVRE, H., *The Production of Space*, trad. NICHOLSON-SMITH, D., Oxford (UK), Blackwell, 1991. *La production de l'espace*, 4^{ème} éd., Paris, Anthropos, 2000.
- LÉVINAS, E., *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard-France Culture, coll. « Le Livre de Poche », 1982.
- LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- MADEC, G., *Le platonisme des Pères*, Paris, Études Augustiniennes, 1994.
- MALEBRANCHE, N., *Œuvres complètes*, Paris, Imprimerie et librairie de Sapia, 1837, t. 1.
- MARION, J.-L., *Étant donné*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005.
- MARITAIN, J., « De la notion de philosophie chrétienne », *Revue néo-scholastique de philosophie*, t. 34, 1932, pp. 153-186.
- MARITAIN, J., *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée, 1933.
- OUDIN, E., *Le libéralisme intégral de F.A. Hayek*, [En ligne], consulté le 27 août 2015. URL : <http://www.apprep.net/wp-content/uploads/2012/06/oudin01.pdf>
- PARRET, H., *Le sublime du quotidien*, Éd. Hadès-John Benjamins Publishing Company, Amsterdam (NL)-Philadelphia (USA), coll. « Actes sémiotiques », 1988.
- PASQUA, H., *Introduction à la lecture d'Être et temps de Martin Heidegger*, Paris, L'Âge d'Homme, 1993.
- PLUTARQUE, « Vie de Lycurgue » in *La vie des hommes illustres*, traduction française de RICHARD, D., Bureau des Editeurs de la Bibliothèque des Amis des Lettres, Paris, 1830.
- RORTY, R. M., *Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago (USA), The University of Chicago Press, 1967.
- ROUSSEAU, J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Flammarion, 1993.
- SAUSSURE, F. (DE), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995.
- SHIELDS, R., *An English Précis of Henri Lefebvre's La Production de l'Espace*, University of Sussex, Brighton (UK), *Urban and Regional Studies Working Paper 63*, avril 1988. [En ligne], consulté le 8 mars 2016. URL : <http://www.ualberta.ca/~rshields/f/prodspac.htm>.
- SPRETNAK, C., *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco (USA), Thorsons, 1992.
- TOULMIN, S., *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago (USA), The University of Chicago Press, 1992.
- VON HAYEK, F., *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995, t. 1.

VI – LITURGIE

- AELF, *L'art de célébrer la messe. Présentation générale du Missel Romain 2002*, Préf. Mgr LE GALL, R., Paris-Tournai (BEL), Desclée-Mame, 2008.
- BALDOVIN, J. F., *Reforming the Liturgy : A Response to the Critics*, Collegeville (USA), Liturgical Press, 2008.
- BOTTE, B. & MOHRMANN, C., *L'ordinaire de la messe, texte critique, traductions et études*, Paris-Louvain (BEL), Cerf-Éditions du Mont César, coll. « Études liturgiques », 1953.
- CONGAR, Y., « Situation du "sacré" en régime chrétien » in CONGAR, Y. - JOSSUA, J.-P., *La Liturgie après Vatican II. Bilans, Etudes, Prospective*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », 66, 1967, p. 385-403.
- CÉRÉMONIAL DES ÉVÊQUES, Paris, Desclée-Mame, 1998, n°85.
- DRISCOLL, J., *Theology at the Eucharistic Table : Master Themes in the Theological Tradition*, Leominster (USA), Gracewing, 2005.
- DUTHILLEUL, J.-M., *Espace et liturgie. Aménager les églises*, Paris, Mame-Desclée, 2015.
- FAGERBERG, D., *Theologia Prima : What is Liturgical Theology ?*, 2^e éd., Chicago (USA), Hillebrands Books, 2004.
- GELDHOF, J., « Liturgical theology », *Oxford Research Encyclopedia*. [En ligne], consulté le 23 décembre 2016.
URL : <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-14>
- HOLSINGER, B., *The Premodern Condition. Medievalism and the Making of Theory*, Chicago (USA), University of Chicago Press, 2005.
- IRWIN, K. W., « Critiquing Recent Liturgical Critics », *Worship*, vol. 74, n°1, 2000, p. 2-19.
- JOUNEL, P., « Évolution de la liturgie et aménagement des églises. Réflexions historiques », *Espace, église, arts, architecture*, n°1, 1977, pp. 4-14.
- KAVANAGH, A., *On Liturgical Theology*, New York, Pueblo Publishing Company, 1984.
- KLASSEN, B., « Quel espace liturgique pour les églises ? Principes directeurs pour un lieu de culte catholique ». [En ligne], consulté le 1^{er} août 2016. URL : <http://www.liturgiecatholique.fr/Quel-espace-liturgique-pour-les.html?artsuite=0>
- LEROQUAIS, V., *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 3 vol., Paris, 1924.
- MARSILI, S., « Théologie liturgique » in SARTORE, D. & TRIACCA, A. M. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, M-Z, adaptation française par DELHOUGNE, H. (dir.), Brepols, Turnhout (BEL), 2002.
- MARTIMORT, A.-G. (dir.) & CABIÉ, R., *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, vol. II, Paris, Desclée, 1983.

- PERRIN, J., « L'autel : fonctions, formes et éléments », *Situ – Revue des patrimoines*, n°1, 2001, pp. 1-61.
- PRÉTOT, P., « Le temps liturgique : célébration de l'actualité du salut », *Célébrer*, n°317, décembre 2002-janvier 2003, pp. 17s.
- RAUWEL, A., « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre-BUCEMA*, Hors-série n°2, 2008, [En ligne], consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://cem.revues.org/4392>
- ROGUET, A.-M., « Réflexions sur le sacré à propos de la construction des églises », *La Maison-Dieu*, n°96, 1968, pp. 19-31.
- SAMPSON, T., « Scripture, Tradition and Ressourcement : Toward and Anglican Fundamental Liturgical Theology », [En ligne], consulté le 23 décembre 2016. URL : <http://www.anglicantheologicalreview.org/static/pdf/articles/sampson.pdf>
- SCHMEMANN, A., *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood (USA), St Vladimir's Seminary Press, 1966.
- STONES, A., « L'illustration des Livres Liturgiques français au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques, n°139, 2008, pp. 175-180.

VII – THÉOLOGIE

- ALETTI, J.-N., *Saint Paul, épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda, 2005.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De la Trinité*. [En ligne], consulté le 1^{er} février 2017. URL : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/trinite/>
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, Livres I-VII, Introduction par SOLIGNAC A., Perpignan, Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne », t. 13, 1996.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermon sur la Passion du Seigneur*, Sermon. "Guelferbytanus", 3, 1. [En ligne], consulté le 5 juillet 2016. URL : <http://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/Augustin.pdf>
- BARTH, K., *Dogmatique*, Genève (CH), Labor et Fides, 1966, vol. IV, t. I.
- CABARET, D.-M., *L'étonnante manifestation des personnes divines. Les appropriations trinitaires chez saint Thomas*, Paris, Parole et Silence, 2015.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*, Paris, Cerf, 2012.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit », trad. fr. *L'Osservatore Romano*, 13 septembre 1995 in *La Documentation Catholique*, 1995, n°19, pp. 941-945.
- DURAND, E., *Dieu Trinité. Communion et transformation*, Paris, Cerf, 2016.

- EMERY, G., *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Cerf, coll. « Initiations », 2009.
- GRESHAKE, G., « Eschatologie » in LACOSTE J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige-PUF, 2007, pp. 479-483.
- IGNACE D'ANTIOCHE, « Lettre aux Smyrniotes » in LES PÈRES APOSTOLIQUES, *Texte intégral*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1990, pp. 203-211.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2007.
- JEAN DE LA CROIX, *La montée du Carmel*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2010.
- JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, Introduction, édition critique, traduction et notes par BOBICHON, Ph., Fribourg (CH), Academic Presse-Editions Saint-Paul (Département de Patristique et d'Histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg), Paradosis, 2003.
- KASPER, W., « Penser la tradition chrétienne aujourd'hui, Unesco – 4 mai 2010 », *Recherches en Sciences Religieuses*, t. 98, 2010, pp. 329-345.
- LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige-PUF, 2007.
- LATOURELLE, R., « Apologétique : nature et tâche » in LATOURELLE, R. & FISICHELLA, R. (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal (CAN)-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 60-64.
- LATOURELLE, R., « Théologie fondamentale : histoire et spécificité », in LATOURELLE, R. & FISICHELLA, R. (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal (CAN)-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 1352-1362.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n° 120, 1966, n° 120 bis, rééd. 1996.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *La vie de Moïse*, Paris, Cerf, 1976.
- RATZINGER, J., *Opera Omnia. Teologia della liturgia*, vol. XI, Vatican, Libreria Editrice Vatican, 2010. Extrait de la Préface. [En ligne], consulté le 23 décembre 2016. URL : <http://paparatzinger-blograffaella.blogspot.fr/2008/10/j-ratzinger-la-liturgia-il-centro-della.html>
- ROSIER-CATTACH, I., *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, texte grec établi par BARDY, G., traduction française de SENDER, J., Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 20, 1948.
- THÉRÈSE D'AVILA, *Le chemin de la perfection*, Flavigny-sur-Ozerain, Traditions monastiques, coll. « Scriptorium », 2013.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences*, livre I, [En ligne], consulté le 1^{er} février 2017. URL : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES1.htm>
- TROISFONTAINES, Cl., « Foi et raison : une vision personnaliste de la Révélation », *NRT*, n°122, 2000, pp. 369-385.

VIII – MAGISTÈRE

- BENOÎT XVI, Audience générale, 10 mai 2006, *La documentation catholique*, n°2360, t. CIII, 18 juin 2006, n°12, pp. 554-555.
- BENOÎT XVI, Discours à la Curie romaine, 22 décembre 2005, *La documentation catholique*, n°2350, t. CIII, 15 janvier 2006, n°2, pp. 56-64.
- BENOÎT XVI, « Liberté religieuse, chemin de la paix », Message pour la Journée mondiale de la paix, 1^{er} janvier 2011, *La documentation catholique*, n°2459, t. CVIII, 2 janvier 2011, n°1, pp. 2-9.
- CONCILE ŒCUMENIQUE DE CHALCEDOINE, 5^{ème} session, 22 octobre 451, *DS* 302.
- CONCILE DE CONSTANTINOPLE I, Profession de foi de Constantinople, mai-juillet 381, *DS* 150.
- CONCILE DE CONSTANTINOPLE II, 8^{ème} session, 2 juin 553, canon 8, *DS* 430.
- CONCILE DE CONSTANTINOPLE III, 18^{ème} session, 16 septembre 681, *DS* 555-556.
- CONCILE DE FLORENCE, *Décret pour les jacobites*, 5 février 1442, *DS* 1330.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN I, Constitution dogmatique sur la foi catholique *Dei Filius*, 1870, *DS* 3002-3017.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 1964, *AAS* 57 (1965), pp. 5-75.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, 1965, *AAS* 58 (1966), pp. 1025-1120.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum concilium*, 1963, *AAS* 56 (1964), pp. 97-138.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, 1965, *AAS* 58 (1966), pp. 817-836.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Décret sur la formation des prêtres *Optatam totius*, 1965, *AAS* 58 (1966), pp. 713-727.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, 7 décembre 1965, *AAS* 58 (1966), pp. 929-946.
- FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n°222, *AAS* 105 (décembre 2013), pp. 1019-1137.
- FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, 19 mars 2016, *La documentation catholique*, n°2523, juillet 2016, pp. 5-94.
- JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, *AAS* 91 (1999), pp. 5-88.
- PIE IX, *Syllabus*, 8 décembre 1864, *DS* 2901-2980.

IX – USUELS

- AELF, *Le Missel Romain*, Paris, Desclée-Mame, 1969.
- *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998.
- CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Centurion - Cerf - Fleurus - Mame - Librairie Éditrice Vaticane, 1998.
- CODEX IURIS CANONICI, 1983.
- DENZINGER, H., *Symboles et définitions de la foi catholique*, HÜNERMANN, P. et HOFFMAN J. (dir.), Paris, Cerf, 2001.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	3
1. Présentation du mouvement <i>Radical Orthodoxy</i> et du « tournant liturgique » de Pickstock.....	4
2. De l'étude du « tournant liturgique » de <i>Radical Orthodoxy</i> à l'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique »	6
PREMIÈRE PARTIE. L'ACHÈVEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LA LITURGIE.....	13
INTRODUCTION	14
1. Le travail de Pickstock consacré à Platon	15
2. L'influence de Derrida sur Pickstock.....	16
3. <i>Socrate sort de la ville</i>	18
4. Platon, Derrida et Pickstock : trois étapes vers l'achèvement liturgique de la philosophie.....	19
CHAPITRE 1. LE PHÈDRE DE PLATON OU L'ALLIANCE DU DISCOURS, DE LA PHILOSOPHIE ET DE L'AMOUR DU BEAU	20
1. <i>Phèdre</i> , un parcours.....	21
1.1. <i>De Lysias à Isocrate</i>	22
1.2. <i>Pan pour finir</i>	23
2. L'amour du Beau, essence du discours philosophique.....	24
3. Les mises en opposition dans <i>Phèdre</i>	29
CHAPITRE 2. LA PHARMACIE DE PLATON OU LA NÉCESSAIRE RÉPÉTITION IMPOSSIBLE.....	33
Introduction : Derrida, Husserl et Platon.....	33
1. <i>Derrida et Husserl</i>	34
2. <i>Derrida et Platon</i>	34
1. Le projet derridien : déconstruire le logocentrisme à sa source	36
2. La déconstruction à l'œuvre dans <i>La pharmacie de Platon</i> : pharmacie ou logos ?.....	38
2.1. <i>Première lecture : la structure de La pharmacie de Platon</i>	39
2.2. <i>Deuxième lecture : comprendre l'"alogique" pharmaceutique de l'être</i>	43

2.2.1. Au départ : le <i>pharmakon</i>	44
2.2.2. Le rapport au père	46
2.2.3. L'écriture, parole seconde dans la mythologie égyptienne	48
2.2.4. L'écriture comme <i>pharmakon</i>	50
2.2.5. Le refus platonicien du supplément	56
2.2.6. La dialectique comme acceptation de la mort	59
2.2.7. Au-delà de la différence entre l'intérieur et l'extérieur	60
2.2.8. Écriture et peinture : l'illusion de la vie	62
2.2.9. Le père et les deux fils	64
2.2.10. Le jeu pharmaceutique au-delà et en-deçà du <i>logos</i>	69
2.2.11. L'ontologie comme grammaire	73
2.2.12. L'être comme pharmacie	74
CHAPITRE 3. L'INTERPRÉTATION DOXOLOGIQUE DE PHÈDRE	79
1. Contre l'écrit derridien mortifère, l'oral platonicien temporel, indéterminé et corporel ..	80
1.1. <i>L'association du capital et de l'écrit</i>	81
1.2. <i>La contagion du bien</i>	86
1.2.1. La transcendance du bien	86
1.2.2. Le bien connaissable par réminiscence	89
1.2.3. La dialectique socratique, chemin de connaissance du bien	92
1.3. <i>La philosophie érotique de Platon</i>	96
1.4. <i>La place du mythe chez Platon</i>	99
2. Le caractère doxologique du langage chez Platon	103
2.1. <i>De l'intériorité soumise à l'extériorité</i>	104
2.2. <i>Le regard philosophique subordonné au bien</i>	108
2.3. <i>La dialectique socratique assure la différence</i>	110
2.4. <i>La poésie doxologique</i>	114
2.5. <i>L'identité civique doxologique</i>	119
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	127
1. <i>Phèdre</i> : la louange du beau	128
2. Valeur de la thèse pickstockienne	131
2.1. <i>Le style d'After Writing</i>	131
2.2. <i>Pickstock, lectrice de Derrida</i>	134
2.2.1. Défense de la <i>différance</i> derridienne	134
2.2.2. Le nihilisme de Derrida	137
2.3. <i>La transcendance chez Platon</i>	142
3. L'achèvement liturgique de la philosophie	147
DEUXIÈME PARTIE. L'ALTERNATIVE LITURGIQUE À LA SPATIALISATION MODERNE	154
INTRODUCTION	155

CHAPITRE 4. LES ORIGINES CARTÉSIENNES DE LA SPATIALISATION	159
1. La spatialisation cartésienne selon Pickstock.....	160
1.1. <i>La cité spatiale</i>	161
1.2. <i>De l'épistémologie à l'ontologie : le « donné » cartésien</i>	167
1.2.1. De l'épistémologie à l'ontologie	168
1.2.2. La réduction de l'être à un « donné »	169
1.2.3. Le nihilisme cartésien.....	171
1.3. <i>Spatialisation du langage et de la connaissance</i>	176
1.4. <i>Le sujet immanentisé de Descartes</i>	182
1.4.1. Le sujet idéalisé	183
1.4.2. Le sujet écrit	184
1.4.3. Le sujet non-liturgique	185
2. Spatialisation et nihilisme cartésiens.....	190
Préliminaire	190
1. <i>La méthode d'interprétation de Pickstock à l'égard de Descartes</i>	190
2. <i>L'influence d'Henri Lefebvre sur After Writing</i>	192
2.1. <i>Le rôle mineur de la politique cartésienne</i>	194
2.2. <i>Peut-on parler de « donné » cartésien ?</i>	197
2.2.1. La séparation cartésienne de l'ontologie et de la théologie.....	198
2.2.2. Descartes est-il nihiliste ? Critique de la lecture pickstockienne de Descartes	202
2.3. <i>La spatialisation du langage et de la connaissance de Descartes à Derrida</i>	207
2.4. <i>Descartes élabore-t-il un sujet « écrit » ?</i>	210
2.4.1. La mémoire et le sujet « écrit » chez Descartes	210
2.4.2. Refus de l'assimilation entre les sujets cartésien et derridien	212
2.4.3. La méthode privée peut être universelle.....	213
Conclusion : Descartes et la spatialisation moderne.....	217
CHAPITRE 5. L'ONTOLOGIE LITURGIQUE	220
1. Étude du « rite romain médiéval » : l'impossible voyage vers Dieu	221
1.1. <i>L'impossible voyage liturgique</i>	223
1.1.1. Origine et destination du voyage impossible	223
1.1.2. Le voyage impossible dans les prières du rituel.....	225
1.1.3. L'impossibilité du voyage et la primauté du don	228
1.2. <i>Sujet et objet liturgiques</i>	229
1.2.1. Le rôle du sujet dans la liturgie	229
1.2.2. Écrit et oral dans la liturgie	232
1.3. <i>Espace et temps liturgiques : l'ontologie liturgique du don</i>	235
1.3.1. L'espace dans la liturgie.....	235
1.3.2. Le chronotope liturgique : le don de la paix.....	239
1.3.3. Le don ininterrompu	243
1.3.3.1. La participation à la vie trinitaire	244
1.3.3.2. L'action humaine comme désir	246
1.3.4. La coïncidence du don et de la paix	247
2. Le don de la paix en réponse à la spatialisation	249

2.1.	<i>La phénoménologie appliquée au rituel</i>	249
2.1.1.	La place du texte du rituel dans l'interprétation pickstockienne.....	251
2.1.2.	Les difficultés de l'interprétation postmoderne du « rite romain médiéval » ..	254
2.1.3.	Les apports de l'interprétation doxologique du « rite romain médiéval »	257
2.1.4.	La confusion des notions résultant de l'interprétation de Pickstock du « rite romain médiéval »	258
2.2.	<i>L'ontologie eschatologique de la paix délimitée par la liturgie</i>	260
2.2.1.	L'absence d'objectivation de Dieu dans le « voyage impossible » de la liturgie ..	260
2.2.2.	Le caractère extatique du sujet de la liturgie	262
2.2.3.	L'ontologie liturgique ou le jaillissement incessant de l'être à partir du néant	262
2.2.4.	La centralité du don de la paix dans l'eucharistie et le monde.....	263
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE		266
1.	Une ontologie liturgique comme alternative à la spatialisation	266
1.1.	<i>Notre dénonciation de la spatialisation comme conséquence de la modernité</i> ...	266
1.2.	<i>Notre refus de la pseudo-éternité spatiale</i>	268
1.3.	<i>Notre alternative liturgique à la spatialisation</i>	269
2.	L'alternative liturgique à la spatialisation à la lumière de la doctrine chrétienne.....	272
2.1.	<i>Le mystère trinitaire dans l'interprétation pickstockienne de la liturgie</i>	272
2.2.	<i>Le mystère de l'Incarnation dans l'interprétation pickstockienne de la liturgie.</i>	274
2.3.	<i>Les limites de l'eschatologie de Pickstock</i>	278
TROISIÈME PARTIE. LA « THÉOLOGIE FONDAMENTALE LITURGIQUE », APPORT THÉOLOGIQUE DE LA LITURGIE À LA PHILOSOPHIE.....		284
INTRODUCTION		285
CHAPITRE 6. LA « PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE » DE PICKSTOCK.....		287
1.	<i>After Writing</i> est-il une œuvre de théologie ?	287
1.1.	<i>L'absence de distinction entre la raison et la foi dans After Writing</i>	289
1.2.	<i>Quelle place la foi a-t-elle dans After Writing ?</i>	297
1.3.	<i>L'absence de raisonnement proprement théologique dans After Writing</i>	302
2.	La « philosophie chrétienne » de Pickstock	309
2.1.	<i>La rationalité narrative du « tournant liturgique »</i>	310
2.2.	<i>Pourquoi qualifier le « tournant liturgique » de « philosophie chrétienne » ?</i> ...	314
3.	Un augustinisme « platonico-derridien »	317
3.1.	<i>L'augustinisme de Pickstock</i>	318
3.2.	<i>Une philosophie « platonico-derridienne »</i>	322
Conclusion : Philosophie, théologie et liturgie chez Pickstock.....		325
CHAPITRE 7. PREMIERS APPORTS DE LA « THÉOLOGIE FONDAMENTALE LITURGIQUE » ...		327
1.	La distinction entre la philosophie pickstockienne de la liturgie et la réflexion théologique sur la doxologie.....	328
1.1.	<i>La primauté philosophique de la doxologie, préalable à l'accueil de la Révélation</i>	329

1.2. <i>Regard de théologie dogmatique sur la doxologie</i>	331
1.2.1. La doxologie définie par le mystère trinitaire	332
1.2.2. La doxologie définie par les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption ..	334
1.2.3. La doxologie définie par l'eschatologie catholique	336
2. La tâche de la théologie fondamentale : rendre raison de la foi.....	340
3. Apports de la « théologie fondamentale liturgique »	344
Préliminaire : la primauté théologique de la liturgie	345
3.1. <i>La théorie du signe clair fondée dans la théologie catholique de la liturgie</i>	346
3.1.1 La décision magistérielle de la simplification des rites.....	346
3.1.2 La clarté du rite au service du mystère de la foi.....	350
3.1.3 Vers une théorie générale de la clarté du signe	353
3.2. <i>La relation de l'espace et du temps dans la « théologie fondamentale liturgique »</i>	356
3.2.1. La spatialité de l'homme définie par la « théologie fondamentale liturgique »	356
3.2.2. La temporalité de l'homme définie par la « théologie fondamentale liturgique » ..	358
3.2.3. La primauté du temps sur l'espace définie par la « théologie fondamentale liturgique »	361
Conclusion : les acquis de la « théologie fondamentale liturgique »	364
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE.....	365
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	367
BIBLIOGRAPHIE	374
I – Écrits de Catherine Pickstock.....	374
II – Œuvres « Radicales-Orthodoxes »	375
III – Études sur Radical Orthodoxy et C. Pickstock.....	376
IV – Auteurs étudiés par C. Pickstock.....	377
V – Philosophie	380
VI – Liturgie	383
VII – Théologie	384
VIII – Magistère	386
IX – Usuels	387
TABLE DES MATIÈRES.....	388
INDEX	393

INDEX

- ALCIDAMAS, 58
 ALETTI, J.-N., 276
 ALQUIÉ, F., 172, 210, 211
 AUGUSTIN D'HIPPONE, 218, 263, 276, 318, 319, 330
 BACON, R., 168
 BADIOU, A., 17
 BALDOVIN, J. F., 222, 250, 255
 BARTH, K., 276
 BAUDRILLARD, J., 201
 BELL, D., 5
 BELLAMY, F.-X., 164
 BENOÎT XVI, 303, 345, 347
 BOTTE, B., 221, 225-227, 233, 235, 237, 239, 241 - 245, 247, 248, 252
 BOULNOIS, O., 159, 199
 BRISSON, L., 20, 23, 25, 26, 29, 31, 87, 148
 BRITO, E., 202
 BUDGE, W., 101
 CABARET, D.-M., 299
 CALDECOTT, S., 14, 222, 287
 CAPUTO, J. D., 17, 134
 CASEL, O., 344
 CHAMBRY, É., 20, 28, 148
 CHRÉTIEN, J.-L., 201, 324
 CONNERTON, P., 14
 COURTINE, J.-F., 167, 168, 198, 199
 CROSS, R., 9, 159
 CUNNIGHAM, C., 5
 DAMOUR, F., 288, 310-312, 315
 DE FINANCE, J., 314
 DE FORGES, Ph., 158, 222, 261, 301
 DE LA RAMÉE, P., 18, 159, 160, 191
 DE SAUSSURE, F., 36, 70
 DEKENS, O., 36, 42, 43, 51, 132
 DELEUZE, G., 17, 324
 DEPRÉ, O., 170
 DERRIDA, J., 8, 10, 11, 14-19, 21, 28, 30 - 31, 33-81, 83, 85-102, 104-114, 117, 119, 121-141, 146-150, 152, 155, 165, 180, 181, 190, 191, 201, 206, 209, 210, 212, 215, 216, 220, 233, 252, 255-260, 264, 271, 274, 279, 282, 283, 285, 286, 288, 289, 301, 305, 310, 312, 314, 315, 318, 319, 322-325, 329, 354-355, 367-370
 DESCARTES, R., 8-11, 18, 105, 129, 158-218, 220, 257, 259, 264, 267, 268, 274, 282, 285, 286, 288, 311, 315, 329, 368, 369
 DIAMOND, E., 142-146
 DRISCOLL, J., 344
 DUNS SCOT, J., 8, 15, 132, 159, 168, 189, 267, 286, 315, 318
 DURAND, E., 218, 332
 DUTHILLEUL, J.-M., 259
 ECO, U., 168
 ENGLISH, A. C., 5
 FAGERBERG, D. W., 265, 344
 FERRARI, G.R.F. J., 147, 323
 FISICHELLA, R., 313, 314, 340
 FRANCK, D., 274
 FREUD, S., 35, 57
 GADAMER, H.-G., 115, 201, 323
 GELDHOF, J., 344
 GELVEN, M., 203, 204
 GILSON, É., 168, 198, 218, 267
 GONTIER, T., 168, 169, 172, 196, 208
 GRESHAKE, G., 336
 GUENANCIA, P., 164, 165, 194, 197
 GUIRAND, F., 101
 HADOT, P., 368
 HANBY, M., 5
 HANKEY, W. J., 135, 142, 145, 146, 322
 HARRISON, R. P., 146, 323

HART, D. B., 9, 159, 223, 250, 255
 HEDLEY, D., 135, 142, 145, 322
 HEGEL, 18, 36, 328
 HEIDEGGER, M., 34, 149, 201-205, 207, 216, 274, 312, 314
 HEMMING, P., 3, 6
 HUSSERL, E., 34, 201, 216, 319, 369
 IRÉNÉE DE LYON, 281, 332
 ISOCRATE, 22-24, 28, 29, 31, 58
 JANICAUD, D., 201, 324
 JARAN, F., 202
 JEAN DE LA CROIX, 334, 335
 JEAN-PAUL II, 218, 290, 292-294, 298, 302, 304, 314, 340-342
 JOLIVET, R., 183
 JOUNEL, P., 357
 KASPER, W., 371
 KAVANAGH, A., 344
 KERR, F., 305, 371
 KLASSEN, B., 357
 LACOSTE, J.-Y., 201, 238, 239, 248, 274, 324, 328, 336, 370
 LACQUE-LABARTHE, P., 17, 146
 LANZONE, R. V., 101
 LATOURELLE, R., 313, 314, 340, 342, 343
 LE GALL, R., 281
 LEFEBVRE, H., 57, 156, 191-194, 196, 216, 289, 369
 LEITHART, P. J., 253, 254, 256, 257
 LÉVINAS, E., 28, 34
 LÉVI-STRAUSS, C., 36
 LONG, D. S., 5
 LONG, S., 288
 LORIES, D., 170
 LULLE, R., 168
 LYOTARD, J.-F., 312
 LYSIAS, 22-29, 31, 81, 82, 84, 85, 94, 98, 107, 117, 119, 120, 128, 150, 151
 MADEC, G., 330
 MALEBRANCHE, N., 197
 MARION, J.-L., 167, 168, 198, 199, 201, 216, 324
 MARSILI, S., 344, 362, 363
 MERCER, S., 101
 MERLEAU-PONTY, M., 201
 MILBANK, J., 3-8, 112, 134-136, 138, 139, 142, 145, 155, 159, 171, 200, 218, 222, 263, 267, 288, 289, 292, 289, 301, 305, 307, 313, 315, 318, 321, 325, 327, 367
 MINER, R. C., 5
 MOHRMANN, C., 221, 225-227, 233, 235, 237, 239, 241-243, 245, 247, 248, 252
 NANCY, J.-L., 185
 NICHOLS, A., 139-141
 NICHOLSON-SMITH, D., 156, 192
 OLIVER, S., 3, 5, 112, 159, 222, 267, 301, 307, 313
 ONG-VANG-CUNG, K. S., 167, 211
 OUDIN, E., 195
 PABST, A., 4, 7, 159, 171, 288, 289, 305, 306, 315, 321
 PAPE FRANÇOIS, 364
 PARMÉNIDE, 42, 73, 205
 PARRET, H., 312
 PASQUA, H., 203, 205
 PERRIN, J., 357
 PETEERS, B., 35, 83, 170, 202
 PICKSTOCK, C., 3-11, 14-19, 21, 33-35, 43, 78-121, 123-283, 285-303, 302-331, 333, 334, 336, 337, 339, 343, 344, 346, 348, 351, 353-356, 358, 360, 361-373
 PIE IX, 347
 PIETTRE, B., 204, 205
 PLATON, 5, 8, 11, 14-26, 28-31, 33-77, 79-86, 88-125, 127-129, 131-134, 136, 140-142, 144-152, 155, 157, 162, 165, 173, 178, 183, 186-189, 191, 205, 211, 221, 232, 237, 252, 256, 257, 266, 274, 285, 288, 289, 291, 297, 301, 311, 312, 315, 316, 318, 320-325, 327, 329-331, 335, 363, 366-368
 PLUTARQUE, 163
 PRADEAU, J.-F., 87
 PRÉTOT, P., 358-360, 362
 QUILLIEN, P.-J., 195
 RAUWEL, A., 357
 RAYMENT-PICKARD, H., 135-138
 RENO, R. R., 7, 322
 ROBIN, L., 20-23, 25, 26, 27, 31, 50, 52
 ROSIER-CATTACH, I., 350
 ROUET, A., 7
 ROUSSEAU, J.-J., 18, 36, 70
 ROWLAND, T., 5
 SALANSKIS, J.-M., 33, 34, 39, 40
 SAMPSON, T., 344
 SARTORE, D., 362
 SCHMEMANN, A., 344
 SHIELDS, R., 156
 SHORTT, R., 159, 313
 SMITH, J. K., 5

SOCRATE, 15, 16, 18, 19, 21-31, 35, 37, 39-41, 44, 46, 58-69, 72, 73, 76, 80-84, 86, 87, 89, 91-101, 103-109, 114, 115, 117-122, 125-128, 130, 135, 140, 150-152, 178, 190
SOLARI, G., 7
SOLIGNAC, A., 330
SPECHT, R., 170
SPRETNAK, C., 140, 141
STRAUSS, L., 97
SUREAU, D., 7
TERESTCHENKO, M., 194

THÉOPHILE D'ANTIOCHE, 273, 277
THÉRÈSE D'AVILA, 334
TRACCA, M., 362, 363
TROISFONTAINES, Cl., 292, 295
TRUESDALE, A., 321
VANHOOZER, K. J., 288
VENARD, O.-T., 4, 7, 112, 138-139, 141, 171, 222, 288, 289, 301, 302, 306, 315, 321, 368
VON HAYEK, F., 195
WARD, G., 4, 5, 155, 171, 200, 218, 263, 288, 289, 318, 322

RÉSUMÉ :

John Milbank considère que la réflexion de Catherine Pickstock sur la liturgie fait opérer un « tournant liturgique » à *Radical Orthodoxy*. Selon Pickstock, le platonisme perfectionné par le christianisme conçoit la philosophie comme achevée dans la liturgie, de sorte que la dimension théologique de l'être se comprend à partir de la liturgie. L'étude critique de cette affirmation conclut d'abord que Platon envisage la philosophie comme une confession doxologique du Beau qui honore la différence, alors que la grammatologie derridienne conduit à l'indifférence. Elle conteste, en revanche, la continuité ininterrompue entre le platonisme et le christianisme soutenue par Pickstock. Elle admet la critique de la spatialisation moderne, mais elle considère que la philosophie de Descartes sur le sujet et l'espace sont compatibles avec la théologie. Elle démontre, en outre, que la lecture pickstockienne du « rite romain médiéval » est phénoménologique et non pas théologique, et elle propose la requalification de l'œuvre de Pickstock en « philosophie chrétienne ». La thèse invite par conséquent à l'élaboration de la « théologie fondamentale liturgique » dans laquelle la liturgie est reçue comme la source première de la théologie fondamentale. Elle inaugure cette approche en démontrant que la clarté des signes, la spatialité et la temporalité de l'être humain sont comprises comme des vérités révélées dans la liturgie et connaissables selon la raison philosophique.

TOWARDS THE LITURGICAL FUNDAMENTAL THEOLOGY. A CRITICAL STUDY OF THE RADICAL ORTHODOXY'S « LITURGICAL TURN » OF CATHERINE PICKSTOCK.

According to John Milbank, Catherine Pickstock's reflexion upon liturgy has led Radical Orthodoxy to operate a "liturgical turn". Pickstock thinks that Platonism perfected by Christianity views the consummation of philosophy in liturgy, so that the theological aspect of being can be understood from liturgy. The critical study of this assertion first states that Plato considers philosophy as a doxological confession of Beauty that respects difference, though Derridian grammatology leads to indifference. This study therefore contests the uninterrupted continuity from Platonism to Christianity supported by Pickstock. It admits critics on modern spatialization less it states that Descartes's philosophy about subject and space is in accordance with theology. It furthermore demonstrates that Pickstock's "roman medieval rite" interpretation is not theological but phenomenological, and suggests requalifying Pickstock's work as "Christian philosophy". This thesis eventually invites to elaborate a "fundamental liturgical theology" in which liturgy would be considered as fundamental theology's first source. It opens this approach by demonstrating that the signs' clarity, the human condition's spatiality and temporality are understood as revealed truths in liturgy and knowledgeable by philosophical reason.

MOTS-CLÉS : Pickstock. *Radical Orthodoxy*. Platon. *Phèdre*. Derrida. *La pharmacie de Platon*. Grammatologie. Spatialisation. Descartes. Phénoménologie. Liturgie. Doxologie. Postmodernité. Modernité. Oral. Écrit. Présence. Absence. Sujet. Objet. Signe. Espace. Temps. Herméneutique. Théologie. Philosophie. *Fides et ratio*. *Dei Filius*. *Sacrosanctum concilium*. Foi. Raison